
سؤال الهدية



شريف ايفونس

سؤال الهوية

الهوية وسلطة المثقف فى عصر ما بعد الحداثة

سلسلة الهوية

إشراف: د. سيد البحراوى

سؤال الهوية

الهوية وسلطة المثقف

فى عصر ما بعد الحداثة

شريف يونس

ميريت للنشر والمعلومات

المدير العام : محمد هاشم

الطبعة الأولى

القاهرة ١٩٩٩

غلاف وإخراج

شريف يونس

لوحة الغلاف : "عارية تهبط

السلام" رقم ٢ (١٩١٢)

للمصور الفرنسى مارسيل

دوشامب (١٨٨٧ - ١٩٦٨) .

رقم الإيداع / ٩٩/٢٧٨٥

المحتويات

- مقدمة ٧
- مآزق التنوير بين السلطة والأصولية الإسلامية : تحليل عام ١٧
- أوهام التنوير ٣٦
- الوداع الأخير للحرس القديم :
أزمة الإنجليجيسيا المصرية وأيديولوجيات الهوية ٤٤
- غطبان من "المثقف" في عصر ما بعد الحداثة :
حول كتاب جان-فرانسوا ليوتار : الوضع ما بعد الحداثي ١٠٩
- انبعاث الفينيقي ١٢٣
- رسالة إلى هشام قشطة : هيا إلى الانسحاب ١٢٨
- الحلم والواقع :
حول أيديولوجية الحركة الطلابية الماركسية في السبعينات
(عن كتاب "المبتسرون" لأروى صالح) ١٤٠
- حول الحركة الطلابية في مصر في السبعينات ١٧٠
- ستة دروس في التكفير ١٩٣

• اليسار الماركسي في ظل الناصرية :

٢٢٣ دراسة في تأريخ رفعت السعيد

٢٦٧ تعقيب منهجي وسياسي

٣٠٥ تعريف بالمقالات

مقدمة

"إن البشرية لا تطرح على نفسها إلا المشكلات التى تستطيع أن تحلها"

كارل ماركس ، مقدمة نقد الاقتصاد السياسى

من البدهى أن المثقف يكتب لينشر ، وينشر ليؤثر على مواقف القراء . ولكن هذه البديهية أقل ما يقال عنها أنها غير دقيقة . فكثيرا ما ينشر كاتب المقال بالذات قبل أن يكتب !! فقد تُطرح عليه المساهمة فى ندوة أو محور من محاور مجلة يحدّد موضوعها أو موضوعه سلفا من جانب "مستولين ثقافيين" فى الجهة التى تنظم الندوة أو تصدر المجلة . أما إذا بادر بنفسه وكتب مقالا ، فقد لا يجد له دورية تنشره ، ولا تجمعها ثقافيا يلقى فيه بحسه لُناقش . وإذا افترضنا أن الكاتب نشر شيئا على نفقته الخاصة ، فإن ذلك لا يؤدى بالضرورة إلى توزيع كتابه أو دوريته بالفعل ، فالتوزيع بدوره فى قبضة مؤسسات محددة . وحتى إذا تم توزيعه فمن الممكن أن يقابل بالصمت التام إذا كان موضوعه واتجاهه لا يستهوى عددا من المثقفين من أصحاب المنابر الكبرى .

ذلك كله لأن إنتاج الثقافة عموما إنتاج اجتماعى ، مثله مثل كل إنتاج آخر، فلا هو يتميز بسمو خاص ولا هو نشاط مخلق فى السماوات العليا وعالم الحقائق السرمدية ، فهو يدخل بالضرورة فى شبكة اجتماعية واسعة لإنتاج وتداول واستهلاك الأفكار ، يمكن أن نسميها "سوق المعنى" .

ووفقا لأوضاع "سوق المعنى" فإن الكاتب ، قبل أن يتوجه للقراء ، يتوجه

لزماته من الكتاب : فهو مشغول بالرد على ما يطرحونه أو تأييده أو إلقاء مزيد من الضوء عليه قبل أن يتشغل بالجمهور . أو إذا شئنا الدقة قلنا أنه يتوجه لجمهوره وفي ذهنه دائما هؤلاء الزملاء الذين يتوجهون لنفس الجمهور .. وخصوصا خصومه منهم : هؤلاء الذين يعتبر أطروحاتهم "خاطئة" أو "مضللة" أو "مدمرة للقيم والمثل" التي يؤمن بها ، إلى غير ذلك من الاتهامات التي تثور دائما والتي تشكل جزءا لا يتجزأ من واقع الإنتاج الثقافي .

ويشبه الأمر إلى حد كبير المنافسة بين الشركات . فكل شركة وإن كانت ترغب قبل كل شيء في البيع "للجمهور" ، والجمهور وحده ، فإنها لكي تحقق ذلك عليها أن تراقب بعين يقظة ماذا تفعل الشركات المنافسة .. ما الذي أدخلته من تعديلات ناجحة على منتجاتها ، وما هي وسائل الدعاية التي تستحدثها ... الخ . وإذا كان ثمة فارق فهو بالتأكيد أن سوق الثقافة هو "سوق للمعاني" ، لا للسلع .. أو أن سلعه هي المعاني . ومكافحة المنافسة فيه ليست أموال القراء ، ولكن عقولهم . ليس المثقف منزّه عن الغرض طبعاً ، ولكن مكافأته الأولى ، حتى وهو يريد المال أيضاً ، هي الشهرة ، هي انتشار أفكاره والتفوق على الخصوم الثقافيين ومؤسساتهم وأهدافهم . وكما تدعى الشركات - بغیر نجاح كبير - أنها تريد "إسعاد" المستهلك ، يدعى المثقف - بنجاح أكبر بكثير - أنه يخدم الحقيقة ، وينير العقول ، ويهدى البشر . وكما تدعى الشركات ، حتى إذا كانت تنتج أخطر السلع ، أنها تنتج للجمهور عموماً ، يدعى المثقف ، خصوصاً عندنا ، أنه يتوجه للشعب أو الأمة أو المسلمين ، ويتغافل عن واقع الحال في سوق الثقافة الذي ما زال في بلادنا نجحياً إلى حد كبير ، في ضوء الأمية الواسعة على الأقل .

أيا كان الأمر فإن هذه المجموعة من المقالات لا تولي اهتمامها الأساسي للدعوات الشائعة للغاية عن "قوة الكلمة" ، برغم الصحة النسبية لهذه المقولة التي لا يجزئ المثقفون عادة على تحليل أبعادها ، ولكنها تسلط الضوء على الثقافة كمهنة ، والمثقف كوضع اجتماعي متميز ، وكعضو في صفوة تنتمي بشكل أو

بآخر إلى الصفوة الحاكمة - سواء كانت تؤيد الحكم أو تعارضه أو حتى ترفع السلاح ضده . وتمثل هذه المقالات محاولة لتشريع واقع هذه الصفوة والمرتكزات التى تجمعها بالصفوة الحاكمة ، وعلى رأسها ما أسميه ثقافة الهوية ، وكشف أبعاد وأسس تلك الأكاذيب الشائعة عن دور المثقف وأهميته واستقلاله وتعبيره عن الوطن أو الشعب أو الدين أو المطحونين ... إلى آخر ذلك .

وجدير بالذكر هنا أن هذه المقالات تشير إلى فئتين مختلفتين من الناس ، هما المثقفين والإنتليجنسيا . ونظرا لتعدد التعريفات المتداولة يجب أن نبدأ هنا بالتوضيح بأن المقصود بالإنتليجنسيا - على خلاف معظم التعريفات المتداولة - فئة أوسع بكثير من فئة المثقفين ، تشمل كل القائمين بعمل ذهنى ، إبداعى أو تنظيمى أو مهنى ، مثل الأطباء والمدرسين والمحاسبين والمهندسين والكتاب وموظفى الدولة وكذلك طلبة الجامعات والمعاهد العليا باعتبار مستقبلهم . بينما يُقصد بالمثقفين تلك الفئة التى تعمل على وجه التحديد بالكتابة والخطابة ، سواء باختراع الأفكار أو شرحها أو اختصارها وتبسيطها أو نقدها ، من الكتاب والصحفيين ومعدى البرامج الإذاعية والتلفزيونية والفنانين وخطباء المساجد والدعاة وأساتذة الجامعات ، بصرف النظر عما إذا كانوا تقديمين أم رجعيين ، أصوليين أم تنويريين، حكوميين أم معارضين . كما تفترض هذه المقالات أن المثقفين يشكلون داخل الإنتليجنسيا صفوتها élite ، وأن الإنتليجنسيا عموما فئة اجتماعية لها مصالح خاصة بها ، وأن فئة المثقفين ليست مجرد "مُعبر" عن فئات اجتماعية أخرى ، ناهيك عن أن تكون ، حسب الأفكار الشائعة عندنا ، معبرة عن أفكار سرمدية مثل دين أو وطن . وبالتالي فإنها تنزع عنها هالة "المنزهين عن الأغراض" التى كانت دائما محل تقديس داخل كل انجاء ثقافى على حدة (مع محاولة تلطيخ أنصار الاتجاهات الأخرى طبعاً) .

غير أن الموضوع الأساسى لهذه المقالات ليس هو "المثقف" ، ولا حتى الإنتليجنسيا ، بل الهوية التى تُطرح بعناوين متعددة يشيع منها الآن الخصوصية

والأصالة .. الهوية باعتبارها بؤرة صراعية مركزية فى تاريخ الثقافة فى مصر حتى وقتنا هذا . وفى حدود علمى تطرح هذه المقالات إجابة جديدة على سؤال الهوية . فبدلاً من الدخول فى صراعات الهوية بالانحياز لفكرة الهوية المصرية أو العربية أو الإسلامية أو مركب ما منها ، تتجه المقالات إلى تعرية مفهوم الهوية بجملة ، فتحلله كبؤرة صراعية ، أى كمفهوم مشترك بين أطراف متعددة متصارعة يحرص كل طرف منها على امتلاكه ، بالادعاء بأنه وحده الذى يمثل "حقيقته" ، أى حقيقة الهوية . وتبين المقالات كيف يؤدى تكوين مثل هذه البؤرة الصراعية إلى استبعاد قضايا معينة ، لحساب قضايا أخرى ، وكيف يؤدى ذلك إلى دعم موقف كل طرف من الأطراف المتصارعة . فمن خلال الاتفاق على أهمية الهوية كموضوع للصراع يتم استبعاد غير المشاركين ، واعتبارهم خارج المجال الثقافى "الحق" برمته ، أو خونه ، أو ... الخ . وبالمقابل يستمد كل طرف من أطراف الصراع السائد أهميته كمدافع عن "الحقيقة" مما يشترك فيه مع خصومه الذين يقول عنهم أنهم "يشوهونها" أو "يدمرونها" ، ويدمرون معها مستقبل الوطن ، أو العقيدة ، أو الشعب ، أو المقهورين ، وما إلى ذلك .

وإذا كانت البؤرة الصراعية تكاد أن تكون قانوناً عاماً للمجال الفكرى والأيدىولوجى وغيرهما ، كما سأحاول أن أوضح فى التعقيب الختامى ، فإن احتلال الهوية لموقع البؤرة الصراعية الرئيسية فى الثقافة فى مصر مُحمّل بمشكلات عديدة ، أهمها تكريس الأوهام حول الدور التمثيلى للمثقف ، باعتباره حارس الهوية المقدسة ، وتكريس مبدأ الوصاية على الجمهور ، سواء بادعاء أنه الابن الأصيل للهوية التى يدافع عنها المثقف أو بالمطالبة بحمايته من "التأثير الهدام" للاتجاهات الثقافية الأخرى ، باعتبارها مدمرة لهويته ، وبالتالي ، وفقاً لأطروحات الهوية المختلفة ، لمصره . وعلى ذلك فإن بؤرة الهوية الصراعية تتميز بأنها روح نبوية وسلطوية ومتسلطة ، وبالتالي فاتقة التسييس ، بمعنى أن اهتمامها الأول مركز على الدولة وثقافتها ، لا على الناس ؛ وعلى السلطة ، لا

على الثقافة ؛ إلى حد تسييس الآداب والفنون - الذى أصبح يعتير أمرا بديهيا . وأعتقد أن هذا التسييس القاتق هو المسئول عن جانب كبير من مشكلات الثقافة التى كثر انعقاد النجاءع لمناقشتها بلا نتيجة .

ولا أزعم أننى الوحيد الذى لاحظت هذه المشكلة ، فالمشكلات الكبرى ليس من طبيعتها أصلا أن تتضح فجأة لفرد ما .. بل يكون ظهورها على السطح ظاهرة تؤذن بجلها بوجه أو بآخر .. أو كما يقول ماركس : "أن البشرية لا تطرح على نفسها سوى المشكلات التى تستطيع أن تحلها" . والمعاد تاريخيا أن "بومة مينرفا تخلق" - كما يقول هيجل - "عند الغسق" ، بمعنى أن إدراك الظاهرة يرافق مع موتها . وإذا كان عديد من الكتاب قد تبهوا لخطورة هذه البؤرة الصراعية فإن المنحى الذى تتخذه هذه المقالات يختلف اختلافا جذريا ، فهى لا تسعى لعقد مصالحة بين مختلف أيديولوجيات الهوية المتصارعة ، مع الإبقاء على مفهوم الهوية ذاته سليما لا يُمس ، بل تسعى إلى تفكيك المفهوم نفسه ، وتفرض أن عيوبه متأصلة فيه .. كما تفرض أن ثمة ظروف تاريخية تسمح الآن بالبدء فى هذا المشروع الضخم ، الضرورى لجعل الثقافة فى مصر عصرية ومنفتحة ، وتحليلها من الكثير من "العقد" المتأصلة فيها تاريخيا . أما علاقة هذا التوجه بالليبرالية الجديدة فسوف يُناقش فى القسم السياسى من التعقيب الختامى



أما عن هذه المقالات فقد آثرت أن أعيد نشرها كما هى ، عدا تعديلات أسلوبية طفيفة للغاية ، لأنها تمثل فى أغلب الحالات اشتباكا مع قضايا طُرحت فى أوقات معينة ، وتحفظ بالثالى بأهميتها "كشهادة" على موقف متغير من هذه القضايا . فضلا عن أننى وجدت أننى إذا أردت أن أطورها مستحول غالبا إلى شئ آخر ، قد يكون أكثر اتساقا ، ولكنه أقل حيوية . ولكن لأغراض الاتساق حرصت على إعادة صياغة النتائج المنهجية والسياسية فى الخاتمة التعقيبية . ومع

ذلك يوجد امتشاء وحيد .. هو مقال "مئة دروس في التكفير" ، لأن ما نُشر بالفعل هو مسودته . التي حالت ظروف دون تصحيحها . وقد احتفظت له بنفس العنوان برغم أن "الدروس" أصبحت بعد التعديلات سبعة !

وقد رتبت المقالات لنفس السبب ترتيبا تاريخيا حسب وقت كتابتها ، لا وقت نشر ما نُشر منها . أما إذا أراد القارئ أن أساعده على تصنيفها موضوعيا ، فيمكن القول بأن مقال "الوداع الأخير للحرم القديم" (المتفائل بالمناسبة أكثر من اللازم !) و "مئة دروس في التكفير" ، يُعتبران أكثر المقالات شمولا وتجريدا في تناول أيديولوجيات الهوية في علاقتها بالثقف والسلطة والنزعة النخبوية وطبيعة وأوضاع الإنتليجنسيا المصرية . ويحتوى المقال الأول على عرض سريع لتاريخ أيديولوجيات الهوية على النمط الذى أنتجته فئة الإنتليجنسيا المصرية ، وأسباب الأزمة الممتدة الحالية التي تواجهها .

أما مقال "اليسار الماركسى فى ظل الناصرية" ، فيتناول علاقة الماركسية المصرية بأيديولوجية الهوية الوطنية ، ويشاركه فى ذلك مقال "حول الحركة الطلابية فى مصر فى السبعينات" ، الذى يهتم بصفة خاصة بدراسة أسباب احتلال الطلاب مرة أخرى لمقدمة المسرح السياسى وطبيعة التكوين الأيديولوجى لهذه الحركة وأسباب سقوطها التاريخية .

أما مقال "مازق التوير بين السلطة والأصولية الإسلامية" و "أوهام التوير" فيتناولان طبيعة التوير المصرى وعلاقته بالسلطة وطابعه النخبوى . ولما كانا ، زنيا ، من أوائل المقالات فإن قضية الهوية لا تحتل فيهما موقعا بارزا . ويتناول مقال "ثظان من الثقف فى عصر ما بعد الحداثة" مشكلة نخبوية الإنتليجنسيا المصرية فى مقارنة مع طرح ليوتار لمشكلات الثقافة فى عصر ما بعد الحداثة ، وهى مقارنة تشمل نقدا لموقف ليوتار أيضا .

وإذا كان ليوتار يمثل غودجا للدفاع الليبرالى عن الثقافة فى مواجهة العولمة فإن المقالات الثلاثة الباقية تقدم نماذج ومحاولات لاستكشاف أنماط المقاومة

الممكنة لسيادة أيديولوجيات الهوية . فـ "رسالة إلى هشام قشطة" يطرح استراتيجية تسمى "الانسحاب الإيجابي النشط" من معارك الهوية والتكفير ؛ ويقدم مقال "انبعاث الفينيق" (الكوميدي بعض الشيء ا) تطبيقا لمكانا لهذا التصور . أما المقال الأخير : "الحلم والواقع" ، فيناقش نقد أروى صالح لحركة السبعينات الماركسية وأيديولوجيتها ، ويقدم ما يمكن أن يسمى "نقد النقد" ، بهدف تطوير أطروحاته المهمة للغاية إلى نهايتها ، ويطرح أيضا موقفا يسميه مؤقتا موقفا "شبه مسيحي" تجاه المازق الذي يواجه كل متمرّد على الثقافات التخوية ، الهويةية وغيرها .



نأتى إلى مسألة الديون الفكرية ...

فلما كانت هذه المقالات قد كُتِبَ معظمها للنشر فى إصدارات غير دورية فقد خلا أغلبها من الإشارة إلى مصادر ما ورد بها من أفكار . فالأفكار ، مثل المثقف ، تولد فى عالم خاص بها ، وفى تفاعل معه .. فلا توجد فكرة بلا جذور وأصول فى مجمل عالم الأفكار المتداولة فى لحظة بعينها .

وسوف يلاحظ القارئ بالطبع أثر مجمل أفكار ما بعد البنيوية ، وبصفة خاصة أعمال ميشيل فوكو ، وكتاب ليونار : الوضع ما بعد الحداثى ، وبعض أفكار بورديو . غير أنه ينبغي التنويه أيضا إلى تأثير ماركس ، ليس فقط من حيث استخدام بعض مصطلحاته ، ولكن أساسا منهجه كما أفهمه . وأقصد هنا على وجه التحديد مبدأ نيل الميتافيزيقا ومبدأ تحليل الأفكار فى سياقها الاجتماعى الشامل .. وفوق ذلك كله مبدأ التفسير الشامل ، الذى أعنى به التخلّى عن التقييم بطريقة الصح والخطأ لصالح تفسير "الوعى الزائف" ذاته ، باعتباره واقعا له مبرراته . فبالنسبة لى مازال "رأس المال" ، والفصل الأول منه خصوصا ، وتحليل "فيتشية السلعة" بصفة أخص ، صفحات ملهمة لأى موقف نقدى ينطلق من الرغبة فى الفهم ، لا من تمسّس أرعن على غلط ثقافة الهوية . وبالطبع فإن هذا التأثير لا علاقة له بالماركسية المحلية التى تحولت - بحكم عادة متأصلة فى الثقافة

المصرية - إلى دين لدى البعض يتمحور حول فكرة الصراع الطبقي ويمارس وجوده الفكرى بمنطق صراع المؤمنين ضد الكفار .

أما بالنسبة للأفكار الواردة حول تاريخ الإنجليجيسيا المصرية والتحليل التاريخي عموما فقد تأثرت بشأنها - فضلا عن فوكو - بأعمال تيمونى ميتشل المرحمة ، وكذا كتاب الباحث الهولندى رول ماير بعنوان "البحث عن الحداثة" (ترجمته قيد النشر) ، عن تاريخ الفكر اليسارى والليبرالى فى مصر بين عامى ١٩٤٥ و ١٩٥٨ . يضاف إلى هذه المصادر المكتوبة رواية ميلان كونديرا .. "كائن لا تحتمل خفته" ، التى تحمل سطورها آثار السياط التى أصابت الإنجليجيسيا الحديثة على يد الأنظمة التى كانت تحكم بلدان المعسكر الشرقى .

وسوف يلاحظ القارئ بسهولة "غريبة" مصادر ثقافى ، وليس فى ذلك ما يُخجل ، بل هو فى واقع الأمر ضرورة لأى كتابة تحليلية معاصرة أيا كانت ، لأن الثقافة الإسلامية ، من حيث هى مصدر للمنهج ، لا للقيم ، ثقافة تنتمى إلى العصور الوسطى ، يسودها الطابع الفقهى الذى يهدف بصفة أساسية إلى استتطاق النص بفرض إصدار أحكام الصح والخطأ ، وبالتالي التمجيد والإدانة ، الكفر والإيمان ، الثواب والعقاب ، الطاعة والمعصية ، ولا يخطر بباله أصلا فكرة تفسير ما يعتبره خطأ ، بصرف النظر عن كل ادعاءات "أسلمة العلوم" . ومع ذلك فقد ورثت هذه المقالات جانبا من التبرة الدعائية العالية المميّزة لإنتاجنا الثقافى ، فضلا عن ميل ، أرجو أن يكون ضئيلا ، لتحويل الأفكار إلى أديان مقدمة !!

يضاف إلى هذه المصادر ثلاثة علاقات مهمة ؛ علاقتى بصديق العمر عادل العمرى ، الذى ماهم مساهمة كبيرة فى بناء أفكارى فى "مرحلة الصبا" ، وكان أول من لفت انتباهى إلى أهمية دراسة الإنجليجيسيا المصرية كقضية اجتماعية مستقلة ، بالإضافة إلى أننى بلورت أفكارى الجديدة المطروحة فى هذه المقالات من خلال حوار أو صراع فكرى ممتد معه عبر الخطابات بشأن منهج هيجل ومنهج ما بعد البنيوية .

أما العلاقة الثانية فهي علاقة فكرية ممتدة بسيد قطب ، الذى قرأت أغلب ما كتبه وكتب عنه فى إطار إعدادى لرسالة ماجستير عنه وعن أثره فى الفكر السياسى فى مصر . فقد راعنى ، برغم الاختلاف الأيديولوجى الكبير عنه ، حجم التشابه فى الأسس الذهنية العامة بيننا ، أو ما يمكن أن أسميه الآن البؤرة الصراعية الحاكمة للثقافة المصرية ، أو ، من ناحية أخرى ، "ذهنية شعب الله المختار" ، التى أمل أن يتاح لى أن أتناولها يوما ما . فكان نقدى له نقدا ذاتيا فى ذات الوقت ، وكانت هذه العلاقة التى استمرت ثلاث سنوات تجربة ثرية بالفعل، تليق بالاتصال الممتد بهذا الكاتب الكبير .

والعلاقة الثالثة هى علاقتي بزوجتي نشوى ، التى التفت مبكرا بحكم اتجاهها إلى دراسة "مفهوم السلطة عند ميشيل فوكو" إلى أعمال مفكرى ما بعد البنىوية ، فساهم حوارى الممتد معها فى تغيير كثير من أفكارى السابقة . يضاف بالطبع إلى هذه العلاقات ديون كثيرة أعجز عن حصرها تتمثل فى مناقشات عديدة مع المثقفين الأصدقاء حول عديد من مشكلات الثقافة والمنهج والواقع الثقافى المعاصر فى مصر .



أخيرا .. أجد أنه من الضرورى هنا أن أوضح أن المشروع العام المطروح من خلال هذه المقالات ، وهو تفكيك مفهوم الهوية ، لا يعنى على الإطلاق تدمير الهوية ذاتها .. لعدة أسباب ، منها أن الهوية ، أو بالأدق الهويات المتعددة ، غير قابلة للتدمير أصلا .. إلا إذا وافقنا على وجهة نظر مثقف الهوية التى توحد بين الهوية ومفهوم معين عنها .. وهى وجهة نظر سعت هذه المقالات إلى بيان مدى سلطويتها وتحتويتها . غير أنه إذا كانت الهوية غير قابلة للتدمير فإنها قابلة دائما للتغير المستمر ، الذى يحدث شاء المرء أم أبى .. فلا هى مرملية ولا خالدة ولا حتى واحدة فى أية لحظة بعينها . وإذا تصورنا جدلا أن مصر هى بالفعل كيان واحد متحد متجانس ، فإنها بالمقابل تنفرد بتجربة تغيير دينها ولغتها وثقافتها أكثر

من مرة ، دون أن يعنى ذلك بالضرورة تدمير البشر أنفسهم أو مستقبلهم أو مصالحهم ، أو حتى شعورهم بانتماءات ما . فالهوية حدث من أحداث التاريخ ، لا هو متعال ولا سرمدى ولا متمم "للطبيعة" .. بل هو شىء تجرى صناعته وإعادة إنتاجه فى شروط تاريخية معينة .

إن ما يرمى تفكيك مفهوم الهوية إلى تدميره هو غلط ثقافى يختار هوية ما ويحولها إلى شعار سياسى/ أيديولوجى ، ويقيم حولها معسكرات دفاع . والتحدى الذى يطرحه هذا الكتاب هو إمكانية أن نفكر بغير ادعاءات امتلاك الحقيقة ، وأن نمارس الفعل السياسى/ الأيديولوجى بغير ادعاءات القيمة المطلقة للهوية .. وهو ما ستناقشه الخاتمة التعقيية . أما أوجه نقد مفهوم الهوية (بمعنى التفسير) فسيجدها القارئ فى المقالات ذاتها .



1 مأزق التنوير بين السلطة والأصولية الإسلامية

تحليل عام

آن الأوان لإلقاء نظرة فاحصة على تلك الظاهرة التي نشطت في السنوات الأخيرة والتي أسمت نفسها "التنوير" أو "التنوير الجديد". وليس ذلك لخص مرور وقت كاف على نشاطها العلني، أو علو الملموس لصوتها في منابر حكومية وغير حكومية فحسب، ولكن للكشف عن جنور التدهور الخطير الذي صاحب الظاهرة منذ البداية ذاتها، والذي ترافق مع علو صوتها.

ذلك أن التنوير الجديد في مصر، الذي بدأ محتجا على التحالف غير المعلن بين السلطة في عصر السادات وبين الإسلام السياسي والأصولية الإسلامية عموما، كشف في مجريات الصراع عن طاقة محدودة للغاية، سواء لمواجهة النظام وإنجاز تنوير حقيقي، أو مواجهة الأصولية الإسلامية.. ومحصلة جهوده، والتي تعبر تماما عن طابعه، هي الوثوب على الفجوة التي قامت بين الأصولية والسلطة مع احتدام الصراع بينهما، والازدراء في حضن السلطة لرفع عنهم خطر شيطان الأصولية الرجم، بمقابل غير معلن، هو التحرك في إطار خطة النظام، التي هي ليست بخطة تنويرية بأى حال من الأحوال.

وهكذا فإن جهود السادة أقطاب التنوير المعاصر أصبحت تدور حول محورين أساسيين: رفع راية الوطنية في مواجهة راية الأصولية، بل وتقديم هذا التفسير (غير الفقهي) بوصفه "التفسير الصحيح" للإسلام في مشهد غريب لا يقنع أحدا. وجعا بين الخورين فقد اجتمع السادة مثقفو التنوير ووقعوا ياننا يندد بمحاولة

اغتيال الأديب الكبير نجيب محفوظ ، دمع المتورطين فى المحاولة بأنهم "أعداء الأديان والأوطان" . وتأكيدا على هذا التوجه الأيديولوجى حرص البيان على الإشارة إلى الإسلام السياسى الراديكالى باسم "الإرهاب المتسل بالدين" . ومعنى أوضح ، فقد تطوع هؤلاء السادة فى مشهد كوميدى عجيب بتعيين أنفسهم فقهاء للإسلام ، يقدمون "تفسيرا صحيحا" . أما العلمانية ، جوهر التنوير ، فقد تاهت فى الزحام ، وما لها من ولى ولا نصير !!

والعلمانية ، حتى لا نسى ، هى ذلك المبدأ الذى ينادى بفصل الدين عن الدولة وعن التعليم العام ، وتحويل الدين ، كل دين ، إلى شأن خاص بالفرد ، وكفالة حرية العقيدة ، بمعنى حق الأفراد فى تغيير عقائدهم كيفما شاءوا ، دون اعتبار ذلك إخلالا بالنظام العام ، ومن ثم رفض ادعاءات أتباع أى دين أو ملة بأن من حقهم فرض تصوراتهم الخاصة على المجتمع . وهى مطالب لا يستقيم طرحها دون طرح أساسها الفكرى ، الذى ينطلق من رؤية إنسانية غير لاهوتية للعالم ، تحرر الفرد من الخضوع للقهر باسم الفيبى والمطلق والمقدس ، وتأكيد مسئولية الإنسان عن عالمه ونظامه الاجتماعى - بأوسع معنى للكلمة - وبالتالى رفض الأصوليات الدينية على اختلافها . وأخيرا فإن العلمانية ترى فى هذه المطالب أو تلك الأسس الفكرية لا مجرد مبادئ صحيحة فى حد ذاتها ، بل ترى فيها شروطا ضرورية للتقدم التاريخى ، وتحرير البشر من أشكال القهر والوصاية الفكرية ، وتمكينهم من بناء عالمهم بحرية ، ومن التحقق والازدهار .

وفى ظل النظام العلمانى ، لا يجوز للدولة أن تستند إلى مرجعية دينية من أى نوع ، ولا يجوز لها أن تحجر النقاش الحر حول الأديان والعقائد ، بل وتحمى حق نقدها . وفى إطار واقعنا المعاصر فإن المسألة الجوهرية هى مطلب تحرير الفكر والممارسات السياسية والاجتماعية من الأديان ، أى من التقيد بأى مرجعية دينية .

والحال أن التنوير المصرى المعاصر أصبح شاغله الأساسى هو بالذات التهرب من هذه المسألة .. بل يبدو أنه قد نسيها أصلا !! ولا أدل على ذلك من أن

التوير المعاصر ، وهو ينفود عن فرج فودة أو نصر حامد أبو زيد أو نجيب محفوظ لدى تعرضهم للإرهاب - المسلح وغير المسلح - من جانب الأصوليين ، فشل فى الدفاع عن حريتهم المطلقة فى التعبير ، وجنح بالمقابل إلى الدفاع عن صحة إسلامهم ، الأمر الذى يعنى التسليم الضمنى بحق الأصوليين فى قتل المرتدين عن الإسلام (ذلك طبعاً لأن الكفر بالمسيحية أو أى دين آخر لا عقاب عليه أصلاً ، بل يثاب المرء عليه فى الدنيا، وربما فى الآخرة أيضاً) ، وهو ما لا يساوى فحسب التنصل من مبدأ حرية العقيدة ، والعلمانية ، ولكنه يعنى أيضاً انعدام القدرة على الدفاع عن حرية الفكر ، التى هى أولى الحريات للصيقة بأشخاص التويريين ، ناهيك إذن عن الحريات الأعم ، أو مطلب التوير الأيديولوجى الحقيقى على نحو ما منرى .

وإزاء هزال التوير المعاصر فقد رأت هيئة الكتاب أن تستدعى الموتى - كتاب التوير القدامى - لينبوا عن الأحياء فى مواجهة الأصولية ، فأصدرت سلسلة "المواجهة" بين الأحياء والأموات ! وحتى فى هذه الحدود فقد رأت أن تحذف من نصوص الموتى التويرية ما يتخطى قدرتها هى على "المواجهة" .

وبصرف النظر عن الطبيعة المراوغة لنصوص التوير القديمة نفسها فإن التوير ليس معركة نصوص وإنما معركة سياسية - اجتماعية - أيديولوجية حية ، والأصولية لا تستمد قوتها من إعادة طبع ابن كثير وإنما من أعمال مفكرىها الأحياء الذين يطرحون إجابات أصولية على قضايا الواقع المعاصر ، وفى إطار هذا الطرح تأتى استعادة أفكار ابن كثير أو غيره . والحال أن العلمانية المعاصرة تتجنب بالذات الاشتباك مع جوهر الطرح الأصولى ، سواء فى كتابات حسن البنا أو سيد قطب أو الغزالى أو غيره من المشايخ ، اللهم إلا ما يمكن تصيده من عباراتهم مما يصلح للرأى العام ، سواء أكان يصلح بديهيات الإسلام الشعبى ، كالتكفير ، أو الأفكار الوطنية . أما جوهر مفهوم العلمانية ، كما أوضحناه ، فلا يجرى الدفاع عنه إلا بشكل ملتوٍ ، وفى أقصى الحالات ، حالة الدكتور فؤاد

زكريا ، عن طريق محاولة إيضاح تناقضات كامنّة في فكرة الحاكمية . وسوف تكشف هذه الحالة بالذات كيف أن هذا "اللف والدوران" ليس من شأنه أن يجنبنا الاصطدام بمخاط الحاكمية . فردا على طرح الدكتور فؤاد زكريا في ندوة قديمة بعنوان "الإسلام والعلمانية" ، ومؤداه أنه لا مفر من أولوية العقل على النص ، حيث أن حكم الإسلام لا يخرج عن كونه حكما بشريا مبنيا على تأويل للنص ، أوضح القرضاوى وآخرون أن هذا لا يمنع من أن الحكم البشرى استرشادا بالنص الإلهي يظل أفضل من الحكم بغير هذا الاسترشاد ، وأن الإسلام يأمر بهذا الاسترشاد ، وهو أمر صادر ممن هو أعلم بالبشر ، وأن القدرة على التأويل ليست مطلقة وإنما لها حدود يعرفها "أولو العلم" .

وفضلا عن ذلك ، فإن القول بمطابقة مطلقة في تأويل النصوص من شأنه أن يجرد المطلب العلماني ذاته من أى معنى ، فإذا كان التأويل مطلق القدرة، فهذا يعنى الهبوط بالنص الأصلي إلى مرحلة العدم . والحال أنه ما من عاقل يطالب بتحية حكم العلم . حقيقة الأمر أن الطرح العلماني إنما يريد أن يتخلص من حاكمية النص عن وعى وإدراك كاملين بمخاطر محتواه ، وهو محتوى تشكل تاريخيا عن طريق الفقه . فالإسلام في تفسيراته السنية والشيعية والخارجية على حد سواء دين ودولة . والأصولية بمعنى إخضاع مجمل الكيان الاجتماعي لأحكام فقهية أمر يلقي اتفاقا يمتد من الأزهر وحتى "التكفير والهجرة" . ومع اعتقادي بأن الخلافات بين مختلف اتجاهات التيار الأصولي هي اختلافات وصراعات حقيقية وليست صورية ، فإن هذه الاتجاهات تشترك في بنى قيم معينة تقوم على إهدار الحريات والفرديّة والمواطنة ، وتنطلق من نظرة سلطوية نخوية للمجتمع ترمي إلى إخضاعه لرؤيتها التي تعتبر الإسلام في المقام الأول مبدأ شاملا لتنظيم كل مناحي الحياة الاجتماعية يتعين فرضه فرضا ، بالإضافة إلى بث روح الوسواس القهري عن طريق الحث على الخوف المتواصل مما يسمى المعاصي ، والتزويج لأداء عبادات وآداب لا تنتهى ، تحكم كل تفاصيل الحياة ، بدءا من دخول دورة المياه والسلوك

بالإضافة إلى ذلك ، فمن المفهوم أن ظهور التفسير الليبرالي لعقيدة ما لا ينشأ من محض أذهان المفكرين ، وإنما يظهر كاستجابة لاحتياجات أماسية يفرضها التطور الاجتماعي العام ، وبصفة خاصة تطور الأيديولوجيا . ومن هنا فإن انتشار هذا التفسير الليبرالي إنما يتطلب لدفعه وجود ممارسة فعلية لحرية العقيدة ، وممارسة واقعية لحق نقد الدين . ومن جهة أخرى فإن حرية العقيدة تعد شرطاً ضرورياً لسيادة نمط الإيمان القلبي أو الوجداني ، أى الإرادى الفردى ، لا الإيمان السياسى ، أى الإسلام كحاكمية ، كنظام اجتماعى وسياسى وثقافى مفروض فرضاً ، تحميه سلطة الدولة ، وبالتالي الإيمان المناق ، وعموماً مجتمع النفاق الذى نعيش فيه .

أما الممارسة المناقفة للعلمانية الحالية ، فليس من شأنها سوى تأكيد موقفها الدفاعى ، دون أمل فى الخروج منه ، وتدعيم المبدأ الأصولى بالالتفاف الدائم حوله وعدم مواجهته ، فضلاً عن اضطرابها للتراجع المستمر كلما تعرضت لابتزازات الأصولية ، التى تثير من حين إلى آخر مسألة تكفير حتى هذه العلمانية المخافطة انطلاقاً من مبدأ الحاكمية .



وأحب أن أوضح هنا أن هذا المنطق البسيط الذى عرضت به الموضوع ليس اختراعاً جديداً ولا فكرة عبقرية .. ونقاط ضعف التوير وما يخفيه خلف شعارات الوطنية والتسامح الدينى ليست اكتشافاً . فما فعلت سوى أن كشفت عن المسكوت عنه ، عن "السر" الذى يعرفه الجميع ، أصدقاء وأعداء ، والذى يعرف كل مهتم أن الجميع يعرفونه أيضاً !! ومع ذلك يظل "سراً" لا يجوز الإفصاح عنه علناً .

مثل هذا الكتمان ، خصوصاً من جانب العلمانيين أنفسهم ، يتطلب تفسيراً . وبداية فنحن نستبعد الاتهام بالجنس الشخصى لتفسيرنا للمسألة . فعدد لا بأس به من "أعيان" مفكرى التوير قد أثبت فى مواقف أخرى قدرته على التمسك بمبدأ

ما فى مواجهة مسجون ومعتقلات وتعذيب أو خنق لحركتهم أدى ببعضهم إلى المنفى "الاختيارى" لسنوات . وبدلا من هذا التفسير البسيط سوف نطرح تشريحا لبنية العلمانية المصرية المعاصرة على مستويات ثلاثة ، تفسر فى ذات الوقت ظاهرة استخفاء التتوير التى تناولنا معالمها .

والمستوى الأول هو أن الطرح العلمانى يحاول بقدر الإمكان أن يقصر نفسه على المستوى السياسى . فهو يرى أن معركته ليست مع الأصولية إلا بقدر ما تشكل أساسا نظريا للإسلام السياسى .. وهكذا يطرح التتوير نفسه ، كما يعرف الجميع ، فى مواجهة الإسلام السياسى بالذات . ومن هذا المنطلق يهتم التتوير السائد بصفة أساسية بما يمكن أن نسميه التشهير السياسى ، وينظم نفسه فى تظاهرات ثقافية كرد فعل على أعمال القمع المسلحة التى يمارسها تيار الإسلام السياسى . ومن الطبيعى أن تودى هذه الممارسة الفكرية إلى قصر المواجهة أكثر فأكثر على مسألة الإرهاب وأساسها الفقهى : التكفير .

بالإضافة إلى ذلك يدافع العلمانيون من حين إلى آخر عن قضايا مثل حرية المرأة أو العدالة الاجتماعية أو الديمقراطية أو حقوق الأقليات المسيحية ، ولكن بغير مواجهة مباشرة غالبا للطرح الأصولى تجاه هذه القضايا ، وبغير رفض صريح لسلطة النص أو لمبدأ إسلامية الدولة والمجتمع . ومعنى أوضح ، استبعاد الأساس الأيديولوجى الضرورى لمثل هذا الطرح إذا أريد له حقا أن يواجه أيديولوجية الحاكمية .

وتكمن ضرورة طرح هذا الأساس الأيديولوجى فى حقيقة أن الأصولية تعد فى الغل الأول أيديولوجية متكاملة ، أو موقف من العالم ، قبل أن تكون مجموعة من الشعارات السياسية ، والمفهوم المحورى بالأدق ، فى هذه الأيديولوجية هو الحاكمية ، الذى يتحدد بمبدأ الطاعة ، الخضوع للنص ، أو تأويلاته المحددة بالأدق ، والذى يؤكد نفسه كديهيية عبر سلسلة أوامر تفصيلية لتنظيم الحياة الاجتماعية والاقتصادية والأيديولوجية تطرح نفسها باعتبارها تفسيرا مطابقا

للنص ذاته . ويتكامل هذا الطرح كأيديولوجية عبر تجسيده في تفسر للتاريخ ، أو بالأدق كتابات أيديولوجية في التاريخ تحدد مواقف من السلطنة العثمانية أو أنتاتورك أو الناصرية ، فضلا عن التاريخ الأوروبي ، بالإضافة إلى الطرح الديماجوجي في أوساط المثقفين لما يسمى "أسلمة العلوم" الإنسانية ، بل والطبيعية أيضا ! وأخيرا يكتمل هذا الطرح في كتابات مباشرة عديدة تدافع عن مبدأ الحاكمية بمحد ذاته ، لعل أشهرها كتابات سيد قطب ، تتميز عن الطرح العلماني في أنها تضع نفسها مباشرة في مواجهة صريحة مع العلمانية ورموزها ، فضلا عن رأس حربةها داخل العلمانية ، ممثلا في "الأصوليين الجدد" ، الذين يطرحون مبدأ الحاكمية من زاوية ارتباطه بالثقافة السائدة للجمهور ، وبرصفه ، بناء على ذلك طوق نجاة دنيوى للشعوب العربية المقهورة .

وبالمقابل فإن الطرح شبه العلماني لمبدأ التسامح الديني ، أو التفسير اللا حاكمي للإسلام يتزلق على نحو ما رأينا في الحلقة المفرغة لمبدأ تفسير النص ، والإقرار بمرجعيته بشكل غير مباشر . أما البديل الآخر ، وهو مبدأ القومية (المصرية أو العربية) ، فهو عاجز بطبيعته ذاتها عن تقديم بديل مكافئ . ذلك أن مبدأ القومية هو في التحليل الأخير مفهوم مياسى يستند إلى طرح ضعيف عن خصوصية الأمة المعنية . والحال أن أية أمة تحوى بداخلها فوارق ثقافية واضحة ، كما تحوى تشابهات ثقافية أوضح مع جيرانها . والتكيز على حدود معينة للقومية ليس في حقيقة الأمر سوى مشروع سياسى نحو ، أو التقليل من شأن ، خصوصيات الداخل والمبالغة في الخصوصيات بالمقارنة مع الخارج . فضلا عن ذلك .. فالطرح القومى عموما - كما أشار سيد قطب بحق - طرح متخلف ، وإذا قورن بالمبدأ الأسمى الإنسانى للإسلام الأصولى (أى الذى يطرح نفسه كرسالة عالية) يصبح فقيرا للغاية . وبالإضافة إلى ذلك فإن مبدأ القومية بمحد ذاته عاجز عن حمل مشروع اجتماعى واضح يقوم على موقف من التناقضات الداخلية فى الأمة .. فى حين أن الأصولية تطرح من خلال مبدأها (الحاكمية) مشاريع

اجتماعية محددة . وفوق هذا كله أثبتت الأصولية من خلال معاركها مع العلمانيين على اختلاف توجهاتهم قدرتها على تحطيم هذه المتاريس الورقية ، سواء باستيعاب مبادئ القومية والتسامح الديني داخل الإطار الأصولي (جزئيا) ، أو برفضهما ، انطلاقا من مبدأ الحاكمية . وفي كلتا الحالتين يطرح الأصوليون براحة تامة موقفهم في إطار محاكمة مبادئ العلمانية من وجهة نظر تفسيرهم للنص . وإذا لزم الأمر فباستطاعتهم ، ببساطة متناهية ، رفع شعارات الجنسية الإسلامية في مواجهة مبدأ القومية ، ونظرية أهل الذمة في مواجهة مبدأ المواطنة ، ودفع العلمانيين إلى الدفاع عن إسلامهم ، أو بالأصح أصوليتهم ، وقد وصل الحال ببعض السادة المفكرين العلمانيين إلى الرد على تهمة التكفير بتكفير مضاد ، بدلا من الدفاع عن مبدأ حرية العقيدة ، حتى أصبحنا نسمع بعضهم يصف خصومه "بالمسلمين" ، ويجلس على المنصات ليشرح أصوليته الخاصة نفهمه الخاص للإسلام ، ويسعى للظهور بمظهر الفقيه ، ليخفى ، بغير نجاح كبير ، حقيقة العلماني .. المهزوم للأسف .

وإدراكا من جانب الأصوليين لمدى ضعف الموقف العلماني ، فإن أعقلهم سوف يسعى ، بدلا من الهجوم ، إلى "تهلئة المخاوف" ، وإطلاق الوعود بالحفاظ على حد أدنى من الحريات في ظل الحكم الإسلامي المرتقب ، سواء للعلمانيين أو الأقليات الدينية ، وهو موقف طبيعي من جانب أيديولوجية متكاملة تجاه بضع أطروحات واعتراضات جزئية لا ترمى في نهاية المطاف إلا إلى الدفاع عن جلود فئة محاصرة ، ولا تطرح نفسها أصلا كمنافس كفاء ، أيديولوجيا ولا سياسيا .



العلمانية المتبورة إذن قد أصبحت قضية غمجة ، بحلة مضطهدة تمارس تقية مكشوفة تغطي بها على أفكار حكم عليها أصحابها أنفسهم بأنها لا تصلح للتداول العام . جيتو يهودي ، مستقيل سياسيا وأيديولوجيا . وإذا تخيلنا امتداد هذا الخط على استقامته ، فسوف تصبح العلمانية بدورها أصولية جديدة ، سرية ،

تأمر مع انزعاجها المتزايد "تكفير" المجتمع باسم العقل المجرد والتقدم ، وقد تبحث لنفسها عن "هجرة" تَحْتَمِي بها من "الجاهلية الإسلامية" القادمة .

والواقع أن هذا الاتجاه الذى تتجه نحوه العلمانية المعاصرة لا يمكن فهمه بمعزل عن الموقف النخبوى المخاض للتيار العلمانى ، الذى يتداول فى أوساطه الخاصة ، وعلا أحيانا ، همّ الرعب من التدين الشعبى التقليدى (البالغ فى تصوره مع ذلك) . إن التوير إذا كان يستخفى خوفا ، فإنه لا يستخفى خوفا من السلطة أساسا ، وإنما من هذه "الجماهير" كما يتصورها ، أى ذلك الكيان الجمعى المجهول الغامض ، التأثير للرعب بمجهوليته ذاتها ، والذى يتضخم شبحه مع تزايد انعزال التوير جماهريا ، وإحجامه عن التوجه الفعال الصريح برسالة محددة لهذا الجمهور .

والحال أن الممارسة الحالية للعلمانية إنما تتم عن قبول ضمنى أو صريح لمسألة إسلامية هذه الجماهير . غير أن هذا القبول من شأنه فى الواقع أن يضع قضية العلمانية ذاتها محل شك ، سواء من حيث معناها أو قيمتها ، لأنه يتضمن التسليم بجوهر الطرح الأصولى الذى يرفع الدين إلى مستوى أيديولوجيا شاملة ، بل ونابعة مباشرة من وعى الجماهير وتراثها ، الأمر الذى يستدعى قبول أطروحة برهان غليون ، الذى أُلح أكثر من مرة إلى أن الإسلام هو الأيديولوجية المؤهلة للدفاع عن حق الجماهير فى الحياة ، والحد من امتيازات الطبقة العليا التى تتمثل - على العكس - القيم الغريبة (أو بالأحرى مظاهرها) بدرجة أو بأخرى ، وتتخذها سدا للحفاظ على امتيازاتها وتبريرها . وهنا تصبح العلمانية أيديولوجية استبدادية فى جوهرها .

وبالطبع فإنه ما من قانون يؤكد أن العلمانية أو الأيديولوجيات الدينية تكون تقدمة أو رجعية بالضرورة أيا كان السياق التاريخي . وإذا كان السياق الحالى للعلمانية - نحو ما رأينا وسنرى - يجعل من الصعب الدفاع عنها من هذه الزاوية ، فمن المؤكد أن السياق الحالى للأصولية لا يشجع على تبني أطروحة برهان

غليون.

فأولا : من المؤكد أن الطبقة السائدة ودولتها تستمد جانبا مهما من شرعيتها، بل وشرعية ممارساتها اللاديمقراطية تحديدا من الإسلام ، مجسدا في أجهزة الدولة الدينية . ومن المعروف أن الأزهر بالذات قد ساند دون هوادة جميع النظم والسياسات المتعاقبة ، ومارس دورا فعالا في تبرير القهر السياسى والاجتماعى على حد سواء .

وثانيا : أن الإسلام السياسى - أكثر بكثير من إسلام الأزهر - لا يتمثل "عقيدة الأمة" - على نحو ما يقول عادل حسين مثلا - بقدر ما يتمثل الثقافة السياسية الغربية ، خصوصا في جوانبها السلطوية والتمييزية ، كما حاولت أن أبين في مكان آخر ^(١) . والواقع أن التراث الشعبى الدينى ذاته يختلف اختلافا بينا عن الإسلام الفقهي الأزهرى ، ناهيك عن أصولية الإسلام الاحتجاجى ، فطابعه الطقوسى وروحه شبه الصوفية شبه السحرية تختلف اختلافا بينا عن إسلام أهل السنة . ومصادقا لذلك فقد شهد تغفلل الإسلام الفقهي في الريف المصرى في مطلع العصر الحديث ، ضمن تغفلل آلة الدولة المركزية عموما في حياة الريف ، صدامات عديدة بين الإسلاميين الرسمى والشعبى .

وليس حال الأصولية الاحتجاجية أفضل . فقد انتشر هذا النمط الأيديولوجى أول وأكثر ما انتشر في أوساط "الطبقة الوسطى" الحديثة من المعلمين تعليما مدنيا حديثا ^(٢) ، وخصوصا بين من انتزعوا من بيئات أكثر تقليدية أصلا عن طريق هذا النمط من التعليم . وهنا ينبغي أن نلاحظ أن اعتناق هؤلاء للأصولية لا يؤدي بهم إلى عودة إلى القيم الاجتماعية التقليدية أو إلى

(١) ميد قطب والأصولية الإسلامية، ط١، دار طيبة للنشر، القاهرة ١٩٩٥ ، ص ص ٢٠٨-١٠ .

(٢) إضافة : يُقصد بمصطلح "الطبقة الوسطى" أو "الطبقة الوسطى الحديثة" في هذا المقال الإنتلجيسيا التى تعرضت لها مقالات أخرى من هذا الكتاب بهذا الاسم بالأدق .

استعادة الترافيق مع يثاقتهم الأصلية ، بل يؤدى بهم إلى انفصال جنسرى عن هذه القيم وتلك اليناث . وكلما ازدادت النظرية الأصولية جنسرية ، كما هو الحال مع جماعة التكفير والمجرة ، كلما أدت إلى فصل متزايد على مستوى الرعى بين المتأثرين بها وبين المجتمع وتراثه ، ليصل الأمر إلى رفض كامل وشامل .

ثالثا : أن جوهر الطرح الأصولى ، وهو مبدأ الحاكمة ، مهما قيل فى شأن قيامه على مبدأ المساواة بين البشر ، إنما يقوم أولا وأخيرا على تصور وجود علاقة "عبدية" بين الإنسان والله ، دور الإنسان فيها - أو دور الصفة عمليا - هو استطلاع الأوامر الإلهية وتنفيذها حرفيا ، بصرف النظر عن السياق التاريخى والاجتماعى المعاصر . قاله فى الأصولية لا يشار إليه بوصفه خالقا أو راعيا إلا بقدر ما يكون ذلك ميرا لكونه سُلطة . وهى فضلا عن ذلك سلطة تعلو كل فرد على حدة ، بحيث لا تقام رابطة بين هذا الفرد وغيره من البشر ، أو حتى بالطبيعة، إلا عبر الأوامر الإلهية كما يحددها فقهاء الأصولية . وعلى ذلك فالإسلام الأصولى هو فى جوهره إخضاع لسلطة لا شخصية ، أى - على الأرض - لدولة برجوازية حديثة ذات طابع فقهى ، كلية الجبروت فوق ذلك وكلية التدخل .

وعلى ذلك فإذا كان الطرح العلمانى متهما بالتغريب ، وأن هذا التغريب أداة للتحديث لصالح طبقة حاكمة على حساب الجماهير ، فإن الأصولية ليست عمليا سوى سلاح أقوى فى هذا المجال . إن التوير المصرى الحديث قد مارس دورا دون شك فى دعم عملية الضبط الاجتماعى لصالح الدولة الحديثة - برغم إيجابياته غير المكونة . فصفة عامة ، كان هذا التوير يرى فى نفسه صفة متقدمة صاحبة أفكار صحيحة قادرة على دفع المجتمع نحو التقدم ، أكثر منه رائدا لاتجاهات موضوعية للتقدم كائمة فى المجتمع وتطوراته . وعلى سبيل المثال ، قاد التوير الهجوم الأيديولوجى على التنظيمات الصوفية والطائفية باعتبارها مخلفات عهد باند محمل بالخرافات غير العلمية ، ولم يلتفت إلى جوانب أصيلة لمثل هذه

التنظيمات ، متمثلة في ارتباطها المعروف جيدا بالطبقات الشعبية الأقصر . وهي جهود صبت في التحليل الأخير لصالح الإسلام الرسمي الفقهي . ومع أن التنوير ليس مطالباً قطعاً بالدفاع عن الحزب بل بأنه بمسلكه هذا قد اختار تحطيم الأطر التقليدية لحركة الجماهير المستقلة لصالح الطبقة السائدة ، رافضاً أن يطور هذه الأطر من الداخل ، وغافلاً عن تقديم أطر بديلة لهذه التنظيمات . وإذا كانت الأصولية تمارس الآن دوراً مشابهاً ، فمن الواضح أن التنوير المعاصر لم يقلع بعد عن هذه الفكرية التخوية المدمرة . وعلى سبيل المثال أعرب الحاضرون في حفل تأبين التفاتاني ، أستاذ الفلسفة وشيخ مشايخ الطرق الصوفية (!!) ، عن بالغ سرورهم بتخليص الطرق الصوفية من "البدع" ، وإخضاعها "للعقل" السني ، أي لأخلاقيات وقيم الطبقة الوسطى الحديثة .. فهنيئاً لهم !!

والحال أن هذا التوجه لا يعبر فحسب عن الخوف من الجماهير ، بل عن انعدام رؤية فريد من نوعه ، وعدم ثقة متأصلة في القدرة التحريرية لمبادئ العلمانية . والحال أن نظرة فاحصة إلى الواقع القيمي للمجتمع ، تحت المظلة الخادعة لرواج الأيديولوجية الأصولية الإسلامية ، سوف تكشف في الواقع عن انشطار خطير داخل الوعي العام تحت ثقل الأصولية المتخشبة المعبرة عن تخشب "الطبقة الوسطى" الحديثة في الظروف الساحقة المعاصرة . فإذا ما تركنا جانباً هذه الطبقة التي تقدم النموذج الأنقي للنفاق الاجتماعي وعبادة الكبت التي تدفعها عوامل جشع لا تقهر ، فسوف نجد أن ما يُعرف "بالشعب" - الذي يتحدث باسمه الجميع - يعاني الأمرين من السيطرة الأيديولوجية للطبقة الوسطى ، ويضطر إلى إخفاء ممارساته الاجتماعية الأكثر تحرراً والأكثر ارتباطاً بقيم الفردية والتعددية ، حيث أنه يعجز عن بلورة هذه الممارسات وما ينتج عنها من خبرات في بنية فكرية متسقة تمنحها مشروعية أخلاقية وعملية . وبالتالي يسقط في مستنقع النفاق ، برغم أنه يمارسه ببساطة أكبر ، إذ لا يمنحه أغلبية أيديولوجية براءة على غط النخب الأصولية والعلمانية المعاصرة .

إن النخبة العلمانية المعاصرة ، بتقاليدها النخبوية ، إذ تفشل فى رؤية هذا الجانب من الواقع ، وتحتل من قيادة عملية تحرر قيمى حقيقى ، تفشل بالتالى فى رؤية نقائها المبيت الذى تضطر إليه كمشكلة اجتماعية عامة ، ترتبط أشد الارتباط بهيمنة الفكر الأصولى والقانونى عموما ، وتفشل بالتالى فى رؤية واجبها فى بلورة هذه الخبرات الحياتية التحررية للمواطن العادى فى أيديولوجية تحررية علمانية تمنح هذه الخبرات مشروعيتها وثقتها بنفسها ، وقدرتها من ثم على إثراء المبادئ العلمانية المجردة ، مفضلة واقعيها ، على نحو ما لاحظنا ، أن تدافع عن مصالحها الخاصة كخبة بالشكل المتورى الذى عرضنا له .

غير أن الوقوف فى المحل أمر مستحيل ، ومن ثم ينعكس اتجاه الحركة فى الأوساط العلمانية نحو مواقف محافظة أكثر فأكثر ، اجتماعيا وسياسيا . وسوف نعرض للمحافظة السياسية لاحقا ، أما الاجتماعية فلا تشمل الاستخفاء بالممارسات التحررية فحسب ، بل تصل ، حتى فى أوساط اليسار الماركسى ، إلى مواقف معادية عمليا لتحرير المرأة ، إلى حد اتهام الفتيات بالانحلال أحيانا لدى ممارستهن لعلاقات حرة ، أو بالأصح إذا جهن بذلك ، لأن هذه العلاقات مساندة واقعيها فى مختلف الأوساط ، بما فيها الأوساط الأصولية المتزمتة ظاهريا . وفى مواجهة الشعراء الجدد الذين جمعوا إنتاجهم فى "الجراد" غير الدورية ، انطلق سيل من اللعنات والتشهير اشترك فيه يساريون معروفون ، لم يتورعوا عن استخدام أقذع ما يمكن تخيله لنقد ما وصفوه بإباحيتهم أو اعتدائهم على "اللغة" .

ولا أقصد أن أية علاقات حرة هى علاقات صحية وناضجة (وهو ما ينطبق أيضا على العلاقات "الشريعية") ، ولا أن شعر "الجراد" يمثل بأكمله إنتاجا شعريا خصباً ، ولكن من المؤكد أن هذا التمرد العقوى على شكلية القيم ، وإن لم يكن فضيلة كاملة ، فهو لحظة عميقة فى مسار التطور القيمي : إن لحظة السلب (النفي) كما يقول هيجل هى اللحظة الحقيقية فى الجدل . والأسوأ من ذلك أن النقاد ، سواء للفتيات أو للشعراء ، لا يحملون فى الواقع قيما مناقضة فى

الممارسة الفعلية ، ولكنهم فقط حريصون على "تطهير" الساحة الأيديولوجية من هذه المشاعر والتمردات ، والحفاظ على حدود محافظة ، يكمن كل الخطر في مجرد الجراءة على التفكير في تجاوزها .

وهكذا ، فكما أن التتوير لا يطرح رؤية أيديولوجية علمانية صريحة في مواجهة الأصولية ، فإنه لا يطرح قيما جديدة في مواجهة تابو الجنس الذي يدور حول المرأة . وكما يرتعب التتوير من تهمة الإلحاد ، ترتعد فرائصه أمام تهمة الإباحية . وبدلا من الدفاع بشجاعة عن قيم التحرر الاجتماعي بوصفها قيما إيجابية تفسح المجال لعلاقات إنسانية أكثر عمقا وصراحة وأصاله ، قائمة على تواصل إنساني حقيقى ، تُختصر حريات المرأة مثلا فى حقوق العمل والتعليم ، وواقعا يتسع الجيتو الفكرى العلماني ليشمل القيم الاجتماعية الخاصة بهذه الصفوة .

وبالإضافة إلى تابو الدين وتابو الجنس ، هناك أيضا تابو السيادة الرهيب :



هنا ندخل إلى قلمس الأقداس .. فخلف كل الشعارات الجميلة البراقة عن التتوير والحريات والديمقراطية يقف تابو الشرعية مهييا ميجلا : النضال القانوني من أجل الحرية والديمقراطية ، الالتزام بالعمل من خلال المنظمات النقابية والسياسية القائمة . وداخل هذه الحدود .. تخفت ، أو بالأدق تخفى ، الدعوة - مجرد الدعوة - إلى تطوير أشكال مستقلة للحركة الجماهيرية ، ولممارسة الحريات. الفكر السائد هو فكر المناورة ، اقتناص ما يمكن من المكاسب الفاحشية الممكنة داخل الأطر القائمة نفسها .. دون أدنى تفكير فى بلورة مبدأ حق الجماهير المفتوح فى تنظيم نفسها بالراضى الحر .

لقد تكشف لنا التتوير المصرى المعاصر حتى الآن عن مبدأ سياسى دفاعى فاقد للممارسة الأيديولوجية العميقة فى مواجهة الأصولية ، ثم تكشف لنا عن مبدأ نخبوى محافظ رافض للقيام بدور تحررى جماهيرى فعال

.. الأمر الذى يدعو للتساؤل عن هويته الحقيقية ، عن حقيقة مشروعه السياسى . إن التنوير لم يتجح فى أوربا لأنه مبدأ طريف أو طريف أو خير بذاته ، ولكن لأنه كان عنوان قضية ، ومحورا أيديولوجيا للصراع المحتدم ضد الكنيسة والإقطاع . ومع أن الكنيسة كانت لها بدورها هيمنة أيديولوجية مدعومة بسلطة الإقطاع فإن التنوير قد نجح لأنه ربط نفسه بطبقة صاعدة طامحة إلى إعادة تشكيل المجتمع غير مزبد من الحريات .

أما التنوير المصرى ، فما الذى يقدمه ؟ لقد أصبح هذا التنوير من فرط رعيه من الجماهير لا يتوجه لها بأى شئ ذى قيمة . فقضيته أصبحت عمليا الدفاع عن الاستقرار ، نيل الإزهاب ، الانتضاب الاجتماعى ، القناديل الملونة لتهنئة الجماهير على حد تعبير ماركس ، وباختصار دعوة سلبية بغير محتوى إيجابى ، تستر بشعارات فضفاضة ليس لها من محتوى سوى الحفاظ على الوضع الراهن من حيث الجوهر .

ما الذى يقدمه التنوير ؟ فكرة الوطن ، الوحدة الوطنية ؟ المجد القومى ؟ ولكنه لا يوضح لنا وطن من ولا مجد من . وقصارى ما يطرق فى هذا الصدد هو وطن التسامح الدينى ، وهو محتوى سلبى ، بل وقد يتجح لينادى بالوطن الواحد الملتف حول الدولة ، كما لو كانت الدولة فى حاجة إلى أنفاسه المكتومة لتعاطم هيمنتها . وبالمقابل تطرح الأصولية فكرة العروبة فى إطار رؤيتها الخاصة ، فتحدث عن عزة العرب فى ظل الإسلام ، وقدرة الإسلام على قيادة نهضة قومية.

ماذا يطرح أيضا ؟ الديمقراطية ؟ ولكن فى ظل غياب محتوى ملموس لهذه الديمقراطية ، أى فى ظل غياب أيديولوجية علمانية صريحة متسقة مدافعة عن حقوق الجماهير فى تنظيم نفسها للدفاع عن مصالحها ، وزيادة عملية تغير القيم فى مواجهة الدولة ، يصبح المبدأ الديمقراطى أداة فارغة ، بل وقابلة الاستخدام النفعى من جانب الأصولية ذاتها . وإذا شئنا الحقيقة فإن العلمانية المصرية

المعاصرة تخشى الديمقراطية خشية الموت ، وهى لم تنس بعد درس انتخابات الجزائر، التى وقفت منها موقفاً غزيباً ، مؤيداً عملياً للانقلاب . وبصفة عامة فإن التاريخ يعلمنا أن الديمقراطية إذا لم تعضدها حركة اجتماعية ثورية حقيقية يمكن أن تؤدي إلى الفاشية . وبعبارة أخرى فإن كسب الصراع من أجل الديمقراطية رهن بوجود محتوى اجتماعي للديمقراطية ، بممارسة الصراع من أجل الديمقراطية بوصفه صراعاً أيديولوجياً عاماً وليس محض وصفة تخيوية تحمى بها طائفة من المثقفين .

وفي إطار مبدأ الديمقراطية يطرح اليسار العلماني العلني على الجماهير المشاركة الفعالة في الأطر "الديمقراطية" للنظام القائم : سواء كانت النقابات السلطوية القائمة أو الانتخابات النيابية ، دون أدنى محاولة لتطوير أطر بديلة أكثر ديمقراطية ، ويعيدنا عن الحس الجماهيري العادي جداً بزييف هذه الأطر ولا جدواها . وبصفة عامة ثمة ميل قوى للتخوف من أى تحرك جماهيري خارج الأطر المحددة سلفاً .

غير أن الجريمة الكبرى للتتوير المعاصر ، والتي تكشف تماماً طابعه السياسي ، هي موقفه من الإسلام السياسي بشعبيته : الإسلام الراديكالي والإخوان . فهذا التتوير عاجز تماماً عن فهم الطابع التمردى للإسلام الراديكالي ، برغم أنه يمارس تمرده بوسائل شديدة التخبيوية والتسلط على مقدرات الناس ، ويقدم طرحاً ديكتاتورياً فجاً . ولكن اتجاه الإخوان وإن كان في الظاهر أقل تخبيوية وتسلطاً فإنه شديد المحافظة . غير أن التتوير الخمي بالنظام لا يفهم المسألة بهذا الشكل ، فبدلاً من أن يهاجم إرهاب الإسلام الراديكالي وأيديولوجيته بوصفها نزعة تخبيوية تتغافل عن إمكانيات التحرر الواقعية ، ومن ثم تصب جهوده في نهاية المطاف لصالح تيار الإخوان المحافظ ، فإنه على العكس يهاجم الإرهاب في حد ذاته ، ثم يهاجم الإخوان بوصفهم شركاء متخفين لهذا التمرد الإرهابي ، ناسباً إلى الإخوان أمام الناس شرف معاداة النظام ، الأمر الذي يدل دلالة دامغة على فقدانهم لأى حس

سياسى راديكالى ، وارتقائه غير الواعى فى أحضان النزعة المحافظة . ولذلك فإن الدعاية ضد الإخوان تتمحور حول علاقتهم الخفية بالإسلام الراديكالى .. فالهدف هو استعداء النظام وليس توعية الجماهير . ولدى بعض قطاعات التنوير تصل الأمور إلى الترحيب باعتدال فتاوى مفتى الجمهورية (آنذاك ، شيخ الأزهر الآن) الذى يبدل جهودا مشكورة من أجل إيجاد مصالحة بين الأيديولوجية الإسلامية وعملية "الإصلاح" الاقتصادى .

وبصفة عامة فإن التنوير قد تخلّى عمليا عن مبدأ نقد النظام ، برغم أنه ما زال يمارس بدرجات متفاوتة نقد الحكومة ، برغم أن النظام القائم لا هو بالعلمانى ولا بالعقلانى ولا بالتحورى ولا بالديمقراطى . وعلى حين أن قيامه التنويريين قامت ولم تقعد بعيد محاولة اغتيال الأديب الكبير نجيب محفوظ القنطرة ، لم يتعد رد الفعل على قتل عمال كفر الدوار العزل من السلاح (بعدها بقليل) إدانات متفرقة فى صحف المعارضة .. وكأن حقوق الإنسان المتمى إلى النخبة المثقفة تختلف اختلافا نوعيا عن حقوق الإنسان غير المثقف ، مع أن ضعف ثقافة هذا الإنسان لم تكن يوما من اختياره الحر !!

إن التنوير الحالى ، إجمالا واختصارا ، لا يقدم سوى مشروع سياسى وحيد ، هو تقوية الدولة القائمة ، فلا هو يقدم نقدا جلدريا للأصولية ، ولا هو يقدم نقدا جلدريا للنظام القائم، وما من مشروع لديه يقدم به إلى الجماهير ، يربط بين مصالحها وبين العلمانية ، باعتبار قضية التحرر قضية واحدة لا تتجزأ . إن التنوير المصرى المعاصر ليس احتجاجيا ، ولكنه تابع ، موال موضوعيا للنظام ، ومن هنا فهو مضطر "لتأليف" - ولا نقول تكييف - مبادئه على مقاس احتياجات النظام ، الذى لا يطلب تنويرا حقيقيا ، وإنما يطلب فقط صيحات استنكار للإسلام السياسى - وليس للأصولية - باسم الوطن أو "صحيح الإسلام" أو الحرية ، أو أى شعار لطيف آخر .. تلك الصيحات التى تبرر تدخل الدولة بوصفها حكما وحاميا لحرية الفكر !!

وأيا كان المبرر الذي يقدمه التنوير لمسلكه هذا ، فلا شك أن قضية التنوير لن تتقدم إذا لم يقف التنويريون مدافعين عن رؤى تحررية جماهيرية بشجاعة ، وإيمان برسالتهم ، ومواجهين للفكر القانوني - الفقهي السائد ، ليحلوا محله فكرا اجتماعيا عقلانيا تحرريا ، لرسالة جماهيرية تتجاوز معركة نخب "الطبقة الوسطى" الطاحنة - على الورق - بين فريق أصولي وآخر "علماني" ، على سطح القشرة الرقيقة للإنتليجنسيا التي تطفو فوق مرجل ملتهب موارد .



أوهام التنوير

لماذا فشل مشروع التنوير؟؟

ذلك هو السؤال الذى يتردد كثيرا الآن فى ظل الأجواء الثقافية والسياسية التى يحيم عليها ظل الإسلام السياسى . ومن خلال هذا الوضع سوف يبدو السؤال بديها .. يعرض لمشكلة حقيقية ويتطلب إجابة .

ولكن بدلا من الإجابة أقترح على القراء أن نزيث قليلا .. ونعوقف بالعكس طويلا أمام السؤال نفسه ، لأنه ليس مؤالا يريتا كما يبدو .. بل هو يحمل فى طياته إجابات كثيرة ضمنية ، لا يجوز أخذها على أنها مسلمات . فالسؤال يفترض : أن ثمة مشروع محدد للتنوير له مقاييس معروفة ، وأن هذا المشروع سعى أنصاره لتحقيقه ، وأنه فشل .. أى أنه عجز عن تحقيق الأهداف المفترضة له . هذه كلها مسلمات من الممكن مساءلتها هى نفسها عن حقيقتها .. هل هناك حقا مشروع متصل للتنوير ؟ هل هذا المشروع الذى اتخذ اسم التنوير فى مصر هو ذاته المشروع الأوربى للتنوير ؟ هل كان يهدف فعلا إلى ما يعلنه من أهداف ؟ أو .. ما هى طبيعة مشروع التنوير الحقيقية التى تفسر تاريخه ؟ بغير الإجابة على هذه الأسئلة لن نستطيع أن نحكم بأن التنوير قد فشل ، وبالتالي لن نستطيع أن نتساءل عن أسباب فشله .

والذى يدفنى لطرح هذه الأسئلة هو تشكك عميق فى ادعاءات التنوير المصرى عن نفسه ، الادعاء بأن له تاريخ متصل من النضال من أجل الديمقراطية والعقل وتنوير المجتمع والتحديث ومواجهة الخرافة .. وهذا فى حد ذاته مبرر

كاف للتوقف والتريث وإنعام النظر . فأبسط فلاح يعرف أنه لا يجوز أن تاخذ تصورات الناس عن أنفسهم أمرا مسلما به .

وثمة مصدر آخر للتشكك .. هو كيف يمكن للتنوير أن يفشل أصلا ؟ التنوير المعروف هو حركة فكرية للنقد العقلاني للواقع .. وهى مهمة لا تنتهى بطبيعتها ، بحكم أن الواقع نفسه متحرك ، فضلا عن عمقه الشاسع .. ومن هنا يمكن القول بأن نقد عقل التنوير الأوروبى المميز للقرن الثامن عشر، والذي ما زال مستمرا حتى الآن فى أوروبا ، ليس خروجا عن مبدأ التنوير فى حد ذاته ، برغم أنه أصبح يرفض الكثير من مسلمات سلطة العقل التى قام عليها التنوير القديم . مثل هذا النوع من التنوير ممكن دائما .. طالما وُجد على الأرض تنويريون .. وهذا ما يشير تساؤلات إضافية عن أسباب كلام التنويريين عن فشل التنوير بدلا من القيام بالتنوير فعلا .

اقترح إذن أن بدأ سعينا لفهم مسألة فشل التنوير المثارة بمحاولة الإجابة على السؤال الآتى : ما هو التنوير الذى يعتبر التنويريون المصريون أنه فشل ؟ الإجابة التى يقدمها التنوير هى : هو الفكر العقلانى ، الذى يحوى الديمقراطية والتحديث والنهضة ، ويتمثل فشله فى تقدم فكر الإسلام السياسى ، السلفية ، الخرافة ، على حسابه .. أى تراجع القيم الأولى لصالح الأخيرة سياسيا واجتماعيا .. على أيدي الإسلام السياسى .

ومن الواضح هنا أن التنوير يتحدث عن نفسه وخصومه من حيث هم سلطة، أو فكر سلطة . وهنا يجب أن نتذكر أن تنويرنا المعاصر لا يلدور حديثه فعليا إلا عن السلطة ، لا عن نقد الواقع .. فسواء كنت أمام قضية العقل أو النظرية التاريخية بدلا من الفقهية ، أو مواجهة مشكلة الحاكمية (تيار القائلين بالحاكمية لله) فلن تجد كلاما للتنوير سوى "كلام من حيث المبدأ" .. أى الدفاع عن هذه الأفكار أو المبادئ بوصفها مفيدة أو صحيحة .. ولكن ليس ممارستها فعليا . وهذا أشبه بمهندس يتجه ، بدلا من ممارسة الهندسة ، إلى عقد الندوات والمؤتمرات

والكتابة فى الصحف ونشر الكتب .. لا عن الهندسة ، بل عن أهمية الهندسة ، وعظمة الهندسة ، ودور الهندسة فى تقدم المجتمع. وهذا طبعاً ليس هندسة ، وإنما هو دين جديد اسمه دين الهندسة ، وصاحبه داعية وليس مهندساً .. وفوق ذلك فهو لم يقدم للناس شيئاً ملموساً يقتنعهم بقيمة الهندسة هذه !!

هذا هو حال التوير المصرى ، فبدلاً من ممارسة حرية العقيدة ونقد الخرافة يتحدث عن أهمية العلمانية .. وبدلاً من إعمال العقل فى دراسة ظواهر الواقع ، ومنها ظاهرة الإسلام السياسى نفسها ، يتحدث عن أهمية العقل .. وبدلاً من ممارسة التحليل التاريخى يجعله مبدأً فقهيًا يتم الدفاع عنه . وبالطبع فإن العقل حين لا يكون فعالاً تمارس ، فإنه يصبح صمتاً يُعبد ، ومحلاً للولاء والانتماء .. ويفقد أى طابع نقدى ، أى عقلى ، بالمعنى التويرى للعقل .

والتوير بهذا الشكل لا يخرج عن كونه سلطة .. لأنه يطرح نفسه كمبدأ مقدس .. ولذلك لن يكون من المستغرب أن يادر باستخدام جميع أسلحة الإرهاب الفكرى ضد خصومه ، لأن المسألة هى حرب : سلطة أمام سلطة ، ومبدأ مقدس أمام مبدأ آخر مقدس . وهكذا نجده يتهم الحاكيمين بأنهم أعداء الأديان والأوطان ، مقدساً بذلك الأديان والأوطان ومقدماً نفسه بوصفه المدافع عنها ، بل ويتهمهم (فى كتابات صحافة التوير) بالعمالة للسعودية وللولايات المتحدة ، وأحياناً - على استحياء - لإسرائيل . وهنا لا مجال للشعب ، للناس ، فى معركة التوير .. فهى معركة نخبة ضد نخبة ، نخبة تدافع عن الله والأخرى تدافع عن الوطن وعن الديمقراطية ... الخ .

ولكن النخبة التويرية تتميز بالتصاقها الشديد بالدولة .. فهى فى الواقع بهذه الاتهامات إنما تستعدى الدولة على أعدائها ، وتحاول أن تقنعها بخطورتهم .. وتطالب من خلال ذلك بحكم العقل التويرى والديمقراطية وبالحرية .. ولكن طبعاً ليس بحرية الحاكيمين .. فالأصوات التويرية تطالب الدولة بإبعادهم عن وسائل الإعلام ، والحد من تأثير دعايتهم على الناس .. أما ديمقراطية الشعب

فيمكن ببساطة قياس "معزتها" عند التتويرين بقياس رد فعلهم الضئيل جدا على قتل عمال كفر الدوار وأسرههم على يد البوليس قبل شهور .

ليست هذه لائحة اتهامات ضد التتوير ، بل هي مجرد تذكرة بوقائع تتيح لنا النفاذ إلى جوهر التتوير المصرى . إن التتوير المصرى المعروف هو تتوير مرتبط منذ البداية بمسألة " النهضة " ، الوطن ، التقدم ، مفهوما على أنه عمل تقوم به الدولة وينتهى إلى تحديث المجتمع . لقد كان التتوير المصرى منذ البداية لسان حال عملية إنشاء الدولة الوطنية الحديثة ، التى وضع بنورها محمد علي منذ قرنين من الزمان . وفى حدود هذا الإطار تقدم التتوير من تحديث التعليم إلى المطالبة بالدستور والديمقراطية ، إلى المطالبة بدولة تدخلى قوية فى الحياة الاقتصادية والثقافية ، وهو ما حققته له الدولة الناصرية . وكان أعداء التتوير هم أساليب الحياة والقيم التقليدية وكل ما يعوق عملية تغلغل جهاز الدولة الحديث فى مجال بنية المجتمع .. بدءا من التعليم والصحة وليس انتهاء بتنظيم المرور .

ومن هنا نفهم لماذا لم تكن الديمقراطية ولا العقل يثيران قلق التتوير فى العهد الناصرى .. بل لقد قبل التتوير أن يدعم نشاطات الدولة التدخلى ، بما فى ذلك جهودها فى مصادرة الحياة السياسية وتأطير الحياة الثقافية بإطار من حديد .

فالإجابة التى نقدمها على سؤال ما هو التتوير المصرى .. هى أنه أيديولوجية الدولة الوطنية الحديثة .. وليس ذلك المبدأ الإنسانى العقلانى الديمقراطى المجرد كما يدعى ..



وإذا كان التتوير المصرى مبدأ عقيديا ينطلق من فكرة العقل ليصل إلى تأليه الدولة الوطنية ويقوم دفاعا عنها بتكفير كل أعدائها .. فإن هذا التتوير لم يفشل مطلقا ، بل نجح نجاحا باهرا .. كمجرد تبرير أيديولوجى للدولة التى كانت قيد الإنشاء . ولعل آخر انتصاراته المجيدة هو ذلك التحول الملموس فى أيديولوجية الإخوان المسلمين ، الذين أصبحوا يقبلون ، فى حدود ، مبدأ عمل المرأة

والاستعانة بالعلم الحديث والحياة الحزبية والانتخابات .. والعمل من داخل إطار النظام .. وهو نجاح لا يُعزى طبعاً إلى التوير وحده ، بل أيضاً لدور أجهزة الأمن ومجمل جهاز الدولة .

وإذا كان الحال كذلك .. فلماذا يتحسر دور التوير ؟ والأهم من ذلك - وهو السؤال الثانى الذى طرحناه - لماذا يتكلم التوير كثيراً عن فشله ؟

إن أزمة التوير المصرى إنما تكمن بالضبط فى نجاحه . فنجاحه يعنى الاستغناء عن خدماته .. لقد أقيمت الدولة الحديثة بالفعل .. والأزهر ، معقل فكر العصر الوسيط ، قد تم تحديثه ، والروابط الاجتماعية القديمة قد انحلت .. و"الوطن" أصبح حقيقة واقعة . وفى ظل هذا الوضع أصبح المتعلم الجامعى "نقرا" ، وكذلك المثقف التويرى ، أصبح موظفاً ، لم يعد مطلوباً منه أن يصبح رائداً ولا بطلاً ولا ملهماً . وإذا كانت أحواله تتحدر الآن فإن ذلك بفعل سياسات وطبيعة الدولة الوطنية نفسها . ولذلك فإن المتعلم والمثقف الساخط على النظام لا يصبح فى الأغلب الأعم تويرياً ، وإنما حاكماً .. يطالب بتقويض الدولة الوطنية ، ويرفع السلاح ضد التويرى . يطلب السلطة التى سبق للمثقف التويرى أن طالب بها: يحفزوه الشعور بالظلم الناتج عن إحساس بالفروق باعتباره معلماً فى بلد تزيد فيه نسبة الأمية على نصف عدد السكان .

إن كلام مثقف التوير الآن عن فشل التوير إنما يشير إلى محاولته الأخيرة للبقاء فى الساحة .. فى وضع انتقالى .. من مرحلة تأسيس الدولة الوطنية إلى مرحلة إعادة إدماجها سياسياً واقتصادياً فى العالم الرأسمالى . فالكلام فى مشكلة التوير يفيد تحقيق قدر من الانفصال الجزئى عن الدولة الوطنية ، بادعاء أن مشروعه يختلف شيئاً ما عن الوضع القائم .. لأنه بغير هذا التمييز الجزئى لا يصبح له أى دور أياً كان .. ففى إطار التحولات الجارية ما زال مطلوباً من مثقف التوير أن يقدم الغطاء الشرعى الأيديولوجى ، الغطاء الوطنى (العلمانى الديمقراطية العقلانى) لعملية مواجهة الإسلام السياسى المسلح ،

وغير المسلح أيضا في بعض الأحيان ، ليمتص جزءا من السخط في "معارضة شرعية" في إطار الدولة الوطنية ذاتها ، وليتيح للدولة ، من خلال المواجهات الفكرية الضئيلة التي يقوم بها ، أن تتدخل كحكم بين الطرفين ، وتنهض على قدميها كسيد أعلى . لذلك يطالب التنوير بدولة قوية ، بالقضاء على النظام العشوائي ، وبالوحدة الوطنية .

وليس هذا الوضع انتقاليا من وجهة نظر السلطة فحسب ، ولكن أيضا من وجهة نظر التنوير .. فمن خلال هذا الضجيج العالي حول مسألة الإسلامية/الوطنية تجرى شيئا فشيئا عمليات تأهيل الاقتصاد المحلي لدخول المنافسة العالمية ، وتنشأ الشركات المحلية والمشاركة والأجنبية الحديثة ، وتمتد السياحة ، ويجد المتعلمون فرص عمل جديدة . ولذلك يسعى الجميع ، إسلاميون ووطنيون ، للحصول لأنفسهم ولأبنائهم على فرص تعلم اللغات الأجنبية ، للانخراط بنشاط في الأرواح الجديدة التي لم يكتمل بناؤها بعد .

إن المشكلة الأخطر التي تواجه التنوير هي إمكانية أن يحل الإخوان المسلمون محله كخدام أيديولوجي للنظام ، يمتاز على التنوير بقدرته على الرد على أعداء الدولة الوطنية الذين يحملون السلاح من داخل مبدأهم ذاته ، وبالتالي القدرة على دعم شرعية النظام في مواجهة ضحاياه بالذات ، المهمشين الذين يعيشون على هامش المجتمع ويتمردون باسم الإسلام .

إن فكرة فشل التنوير هي من جهة تعبير عن مشكلة استغناء الدولة عن خدمات التنويريين ، وهي في ذات الوقت المحاولة الأخيرة لإقناع الدولة بتبني التنوير (واضح أن هذه المحاولة قد حققت نجاحا كبيرا منذ زمن كتابة هذا المقال -- ملاحظة هذه الطبعة) ، لأن فشله يعنى في كتابات التنويريين العودة إلى ظلام العصور الوسطى وتهديد الدولة .. ومعنى آخر .. إقناع الدولة بأن من واجها ومصالحها أن تتدخل لإنقاذ التنوير من الفشل ، وهو ما تقوم به جزئيا على أية حال .

ولكن التوير طبعاً لا يفهم فشله على هذا النحو .. لذلك يلجأ إلى الأساطير (ويلجأ أيضاً إلى اتهام الدولة والمجتمع والسعودية بأنهم مسئولون عن فشله) . وأهم هذه الأساطير أسطورة النقد الذاتي .. تلك الفكرة التي تقول بأن التوير قد فشل لأنه كان توفيقياً وليس جنزياً .. أى إلقاء اللوم على التوير الماضى ، الذى كان فى الواقع أقل توفيقية وأكثر شجاعة بكثير ، بحكم لعبه لدور إيجابى ما . إن التوير المعاصر الذى يتهم ماضيه بالتوفيقية لم يستطع أن يطبع تراث ماضيه هذا كاملاً .. فاختار وانتقى واستبعد كتباً بأكملها ، ثم نشر ما نشره (فى سلسلة المواجهة) مخدوفاً منه فقرات ومقاطع وجمل لم يعد هو ذاته يجرؤ على ترديدها ولو على لسان الموتى ! إن التوير الحالى يقدم تنازلات تصل إلى اتهام خصومه بأنهم غير توفيقيين ، إذ يقدم نفسه الآن بوصفه صاحب التفسير الصحيح للدين ، الذى ينطوى على التسامح ويسمح بالعقل والوطنية ويتفق مع حاجات التقدم .. ويصل من التبرجح فى ذلك ، لا إلى اتهام مخالفيه (الحاكميين) بأنهم أعداء العقل فحسب، بل الدين أيضاً ، فيلبس العمامة ويفتى فى الدين ، ويصف هؤلاء الخصوم بـ "المتأسلمين" !!

ولكن يجب أن يكون مفهوماً أن التوير المعاصر حين يلجأ لهذه التفسيرات لا يخدعنا عامداً ، بل يقدم فحسب دليلاً إضافياً على عجزه عن الرؤية ، عن الخروج عن أفق الدولة الوطنية والتحديث من أعلى .. والحال أنه لا يوجد تيار فكري/ سياسى يمكنه أن يرى إلا عن طريق "رؤية عمياء" ، رؤية لا ترى ذاتها .. لتزى كبديل شيئاً آخر .. وهذه الرؤية العمياء هى فى الواقع الوسيلة الوحيدة لإطالة زمن الاحتضار .

إن التوير الوحيد الممكن الآن هو ذلك الذى يقوم على نقد هذا التوير ، ويستطيع أن يخرج من معسكر السلطة ، ويرفض النزعة النخبوية التى تتمثل فى تقليد النخبة التويرية لنفسها عن طريق تقليد العقل ، لتبرر حكماً هو فى التحليل الأخير استبدادى وقمعى . فثمة حاجة ملحة إلى توير متواضع ، "ينحنى"

من "علياته" إلى الواقع الاجتماعي ، ويتعلم منه ، لا يدعى القيادة الحكيمة ولا يحترق العقل ، ولا يتكلم باسم كيانات عليا : الوطن والشعب والنهضة .. ليبحث عن العقل في الممارسة الاجتماعية الواقعية في أبسط أشكالها .. ويكشف نفسه من خلالها ، باعتباره مجرد جزء من هذا الواقع العريض .

إن التنوير الحديث لن يكون تنويراً واحداً .. بل مائة ألف تنوير ، تنطلق من شتى المواضيع المتباينة في المجتمع ، من الجزئى والواقعى والملموس ، ومن خلال ذلك يتحرر التنوير من الارتباط المطلق بالدولة ، وبالتالي من إشكالية "العلاقة بين المثقف والسلطة" التي هي إحدى الإشكاليات الأساسية للتنوير المتحجر الخضر .



الوداع الأخير للحرس القديم

أزمة الإنتليجنسيا المصرية وأيديولوجيات الهوية ^(١)

"فى أزمة الانحطاط يكثر الحديث عن المبادئ العظيمة"

برتولد برخت

مدخل

ربما مرت ثلاثة عقود أو أكثر قليلا منذ بدأت شكوى قطاعات من المثقفين من انهيار الثقافة ، وأزمة المثقفين ، وخصوصا أزمة علاقتهم بالسلطة . غير أن الأزمة لم تقتصر على المثقفين وإنما شملت مجمل الإنتليجنسيا المصرية ^(٢) التى

(١) أقصد بالإنتليجنسيا هنا ، كما فى الدراسات السابقة ، مجمل المعلمين الذين يؤهلهم تعليمهم لتلقى الثقافة المكتوبة وممارسة أعمال ذهنية أكثر منها يدوية ، مثل الموظفين وأصحاب المهن الحرة كالمحامين والمهندسين والمدرسين والأطباء ، بالإضافة إلى الإعلاميين والكتاب والشعراء ... الخ . راجع أيضاً : عادل العمرى ، وضع الإنتليجنسيا فى البناء الاجتماعى المصرى الحديث ، المنشور فى : الكتابة الأخرى ، العدد ١٢-١٣ ، فبراير ١٩٩٦ ، ص ٢٧ وما بعدها .

(٢) كانت المسودة الأولى لهذا المقال محاولة لتشريح الاستراتيجية السياسية لأيديولوجية الحاكمة ، وقصصات الإنتليجنسيا العلمانية فى مواجهتها ، فى سياق أزمة نصر حامد أبو زيد . ولكن مع مزيد من عمليات إعادة الكتابة ، وفى ضوء الإجهاد السريع الذى أصاب الفريقين ، الحاكمى والعلمانى الوطنى ، وانتهاء المعركة الأيديولوجية الحقيقية ، تحول الموضوع تدريجيا ليصبح بحثا فى مجمل أزمة أيديولوجيات الهوية التى تبتها الإنتليجنسيا المصرية ، كتطوير للتحليل الذى سبق أن قلمته فى مقال المنشور فى عدد سابق من "الكتابة الأخرى" (المقال الأول فى هذا الكتاب) ، والتحليل الذى قدمته = لأيديولوجية

عانت فى ذات الفترة من بطالة واسعة ، وأجور متسارعة الاضمحلال ، وتدهور عام فى المكانة الاجتماعية ، واتساع التمايزات داخلها فى الدخول .. وهى مجموعة التغيرات التى أدت إلى ما أسماه مثقفو الدولة الوطنية أزمة الانتماء .

لقد وجدت الإنتليجنسيا نفسها فى عالم غريب عنها ، معادٍ لها ، تتوالى الضربات عليها من كل صوب . والأنكى من ذلك أنها وجدت أسلحتها التقليدية قد صدئت وفقدت فاعليتها : فصيحاتها تذهب أدراج الرياح ، وقناعاتها وأفكارها لا يُعتد بها (وهو ما سُمى أزمة الثقافة أو مشكلة المثقف والسلطة) . لقد مضى ذلك العالم القديم الجميل حين كانت الإنتليجنسيا تقود الحركة الوطنية، وتسقط بمنجزاتها الحكومات وتخرج الأنظمة وتحشد الجماهير ويتبناها النظام (الناصرى) ، الذى قام هو ذاته على أكتاف الإنتليجنسيا العسكرية ، وكمحصلة للتحريض طويل المدى للإنتليجنسيا المدنية الذى أسقط فى النهاية النظام الملكى .

الآن يخفض صوت الإنتليجنسيا الوطنية ، ويرتفع بالمقابل صوت قطاع آخر ، هو الإنتليجنسيا الإسلامية ، التى يساند لها جناحها العسكرى ، والتى كما سنوضح لاحقاً تحرك فى التحليل الأخير نحو حفها ، على يد النظام الحالى ، أو أى نظام إسلامى قادم .

نحن نشهد أقول عهد بأكمله ، عهد شهد ارتفاع صوت أيديولوجيات الهوية، التى دعمتها أصداء الصراع الأيديولوجى بين موسكو وواشنطن ، وتجلست فى أيديولوجية الهوية الوطنية .. أيديولوجية بناء الأمة بالدولة ، التى دعمت فكرة الإنتليجنسيا عموماً ، وقطاع المثقفين خصوصاً عن عظمتهم ، ودورهم القيادى ، وصنعهما للحضارة ، وبالتالي دور الكلمة ، والتعليم ، والفكرة ، فى بناء النظام السياسى والاجتماعى ، وبالتالي ضرورة حمايتهما وضرورة تكفير

الحاكمية فى كتاب "سيد قطب والأصولية الإسلامية" (دار طيبة ، القاهرة ١٩٩٥)،
واللذان شرت نحوهما دائماً بأنهما غير مكتملين بشكل غير مريح .

"الأفكار الخطرة" أو "الأفكار الهدامة" أو "المتأخرة". ليست الأيديولوجيا التكفيرية الحاكمة - كما يحاول هذا المقال أن يبرهن - سوى امتداد - ونفى في ذات الوقت - للأيديولوجيا الوطنية المقدمة ، وليس لها ، آجلا أو عاجلا ، من مستقبل .

تلك هي الفرضية العامة التي يحاول هذا المقال أن يبرهن عليها ، وأن يضع بعض خطوطها العريضة ، آملا أن يقبل القراء أن يسهموا فيها ، إنراء وتعديلا ونقدا ، لأنهم هم - من واقع خبرتهم الحية ، قبل ثقافتهم أو معها - الأقدر والأكثر إحاطة بمختلف جوانب الأزمة التي تخصهم هم .

أطمع أيضا أن يقبل القراء غير المتخصصين في العلوم الاجتماعية أن يتحملوا جفاف الجزء النظرى الأول ، الذى شعرت أنه ضرورى جدا كمدخل لفهم أزمة الهوية في إطار اجتماعى أعم .

أولاً : مفهوم الإنتليجنسيا

يتطلب هذا الطرح الذى يربط بين أزمة أيديولوجيات الهوية وأزمة الإنتليجنسيا المصرية كقصة اجتماعية إيضاحا لمسألة علاقة الإنتليجنسيا بعملية إنتاج الأيديولوجيا ، وخصوصا علاقة وضعها الاجتماعى بهذه العملية ، خصوصا فى ظل انتشار الفكرة الشائعة فى عديد من مدارس علم الاجتماع ، التى تنسب للإنتليجنسيا عموما محض دور وظيفى تابع ، وللمثقفين خصوصا دورا لا يتعدى مجرد "التعبير" عن المصالح والطبقات الاجتماعية الأكثر ثقلا وأهمية : كبار الملاك، البرجوازية ، أو البروليتاريا .

(أ) وبالطبع فإن الإنتليجنسيا ، وإن كانت تحكر إنتاج الأيديولوجيا بكل جوانبها ، بما فيها مدخلاتها العلمية ، وتدير جهاز الدولة ، وتشرف عموما على الآلة السياسية - الاجتماعية ، فإنها ليست حرة تماما فى أداء هذا الأدوار لأسباب متعددة ، منها :

١- أن إنتاج الأيديولوجيا ، مثل كل إنتاج بشري ، هو إنتاج اجتماعي ، ومن ثم يخضع للآليات العامة للإنتاج في أي مجتمع معنى ، ولحدوداته المادية . وهو كذلك لا ينتجه منتجوه بمجرد وعيهم ولا بمحض قدراتهم العقلية ، فهم لا يستطيعون تحديد الأطر العامة لإنتاج الأيديولوجيا في المجتمع .. لأن تحديدها يسهم فيه المجتمع بأكمله ، ليس فقط من حيث المحددات الاجتماعية - الاقتصادية ولكن حتى من حيث الأعراف والتقاليد والوضع العام للمعرفة عموما وفي كل فرع على حدة ، وعلاقات التشابك بين هذه الفروع . فإنتاج الوعي الاجتماعي مسألة أكثر تعقيدا من أن يحددها وعي المنتجين .

٢- أن الأيديولوجيا ذاتها ، باعتبارها تصورا عاما للكون والمجتمع وللتاريخ لا بد وأن تقدم منظورا يشمل جميع الأسس المنظورة للبنية الاجتماعية ، حتى ولو برفض بعضها .. وبالتالي فعلية أن تتفاعل - قبولاً ورفضاً - مع مجمل الأفكار التي تنتجها طبقات وشرائح المجتمع ، من أسفل ومن خلال المؤسسات .

٣- أن الإنتاج الأيديولوجي ، مثل كل إنتاج ، عبارة عن عملية تكرارية ، عملية إعادة إنتاج ، ترديدا وشرحاً وتطبيقاً وتطويراً ، الخ ... وبالتالي تمر بالدورة الكاملة لإعادة الإنتاج : الإنتاج والتوزيع والتبادل والاستهلاك . وهذه المراحل الثلاث الأخيرة تخضع لآليات تخرج عن سيطرة الإنتليجنسيا ، منعا وحظرا ، بالرقابة السياسية وأدواتها القانونية ، وتأويلا وإعادة قراءة ، ونبذا وتجاهلا .

٤- أن الإنتليجنسيا ذاتها ليست كتلة واحدة ، ولا متحدة المصالح (إلا من جانب واحد) ، بحكم تخصصاتها المتباينة ، وحظوظها المختلفة في سوق العمل ، واحتكاك أقسامها بطبقات وشرائح اجتماعية مختلفة تشكل يئات أيديولوجية على درجة من التباين شامعة ، فضلا عن الأنظمة الهرمية التي تنلج قطاعات عديدة منها فيها .. فيعيد ذلك كله ربطها بالواقع الاجتماعي في تناقضاته ويشتت وحدتها ووحدة تصوراتها .



(ب) غير أن هذه الروابط التي تقيد الإنتاجية في عملية إنتاج الأيديولوجيا - وكذا في إدارة مؤسسات المجتمع - لا تعنى أنها تقوم بهذه الأدوار حسب الطلب ولا بأوامر مباشرة من أى طبقة اجتماعية ، ولا بتجرد منقطع الصلة بوضعها الاجتماعى ومصالحها ، حيث :

١- أن إنتاج الأيديولوجيا ليس إنتاجا غميا ، لأن الأيديولوجيا مفتوحة من أحد نواحيها على اللاتهاى والمطلق ، ومن ثم فإنه حتى فى حالة الإنتاج الأيديولوجى المأجور ، مثل الموظفين الأيديولوجيين للمؤسسات السياسية أو الحزبية ، يكون فى إمكان المنتج ، بل هو مضطر ربما ، للتدخل فى تحديد منظور الدفاع عن المؤسسة وتدعيمه بأفكار متجددة ، من خارج المؤسسة ، ومواجهة المستجدات بتعديلات متتالية . ومعنى آخر أن منظوراته ومصالحه تدخل حتى فى إطار التعبير عن مصالح مختلفة تماما . هذا كله فضلا عن اعتماد المنتج الأيديولوجى إلى حد كبير على مجموعات المنتجين المستقلين ، الذين يقومون بعملهم بشكل جرفى ويقدمون بإنتاجهم للجمهور عموما ، باسمهم الشخصى .

٢- يضاعف أيضا من هذا الاستقلال أنه لا توجد رابطة مسببة مباشرة بين المستويات الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية فى التشكيلة الاقتصادية - الاجتماعية . فالسياسة مثلا لا تنشق من محض المصالح الاقتصادية السائدة ، والمحددات الأيديولوجية السائدة فحسب ، ولكنها فى تكيفها المعقد مع هذه المصالح والمحددات تظل تستند إلى مستوى مستقل فى البنية الاجتماعية ، هو مستوى إدارة شئون الجماعة السياسية بما هى جماعة اجتماعية ، أى مجمل علاقات السلطة بها . كذلك فإن الأيديولوجيا لا تشكل انعكاسا ولا توفيقا بسيطا للمصالح الاقتصادية والسياسية السائدة ، ولكنها تحقق وظيفة كهذه من خلال استنادها إلى مستوى مستقل ، هو المستوى العرفى (بأوسع معنى للكلمة) للجماعة البشرية ... الأمر الذى يعنى أن احتكار الإنتاج فى هذا الموقع المستقل يمنح قادرا من السلطة المستقلة فى إطار مجمل التشكيلة الاقتصادية - الاجتماعية.

٣- كذلك فإن الأيديولوجيا ليست مجرد أداة للحام مفاسل المجتمع المتناحر ومنحه مظهر الوحدة ، وذلك لسببين .. أولهما أنها لا تستقل بأداء هذا الدور ، لأن المستوى السياسى ، بل والاقتصادى ذاته ، هما جوانبهما التى تمنح إمكانية التغطية على الصراعات الاجتماعية وخلق مصالح مشتركة بين الطبقات المتناحرة . فعمال الشركة الناجحة يستفيدون من نجاحها بأشكال عديدة ، وازدهار دورة رأس المال يشكل أنسب الظروف لنجاح التنظيمات النقابية فى تحقيق أهدافها الاقتصادية ، والمستغلين يستفيدون من النصر فى الحروب الخارجية ، والحروب الأهلية يعانى منها الطرف المنتصر والمهزوم بدرجات متفاوتة . وثانى الأسباب أن الانقسامات الاجتماعية الجوهرية تنعكس بشتى الأشكال على الإنتاج الأيديولوجى . فلا يوجد مجتمع له أيديولوجية واحدة أو تفسير واحد لأى من أيديولوجياته ، وصراع الخطابات الأيديولوجية ظاهرة دائمة حتى ولو كانت تدور حول محاور مشتركة .



(ج) ومن هنا فإن نجاح إدماج الإنتليجنسيا فى إطار النظام الاجتماعى - الاقتصادى والسياسى ، أو عدم نجاحه ، يحتل أهمية خاصة فى توجيه عملية إنتاج الأيديولوجيا . وبخصوص هذه النقطة سوف يقتصر التحليل على المجتمع الرأسمالى الحديث ، الذى هو محل اهتمامنا المباشر .

١- يمنح هذا النظام فى حالة نجاحه فى إدماج الإنتليجنسيا - المرتبط طبعاً بتماسك مجمل التشكيلة الاقتصادية - الاجتماعية - الموقع الاجتماعى الملائم لها تماماً لإنتاج متطلباته الأيديولوجية ، وذلك بطريقتين متباينتين :

أولاهما نظام الوظيفة العامة فى الجيش والقطاعات المدنية . فالموظف العام يدير جهازاً لا شخصى متجرد ، يتحرك بأوراق رسمية يمكن أن يتقدم بها - نظرياً - أى فرد من الأفراد ، فيتحقق بهذا العدد الكبير من الأوراق خدمة ما يسمى "الصالح العام" وصيانة المجتمع . وهو يتمنى إلى جهاز مستقل ، لا يحكمه

البرجوازيون بشكل مباشر ، ولا يتقاضى أجره من أى طبقة بعينها ، ولا من فرد بعينه . وإذا قام الجهاز بخدمة مصالح خاصة بعينها فإن هذا يسمى "فسادا" .. من المفترض أنه لا ينتمى إلى "طبيعة النظام" . من هنا يتمثل موظف الدولة بشكل طبيعي العديد من مقولات الأيديولوجيا الليبرالية - العمود الفقري للأيديولوجيا الرأسمالية : المساواة ، الانضباط ، العقلانية ، الرشيد ، الصالح العام ، الفرد .. وكذلك الوطن : الوحدة الاقتصادية - السياسية - الأيديولوجية المفترضة التى تبرر وتكرس وتنتمى إلى وتنتج عن جهاز الدولة ذاته .

ومقابل هناك زميله رجل المهن الحرة ، بما فى ذلك المثقف المستقل ، فهو يمثل بحكم آلية نشاطه ، كنوع من البرجوازي الصغير صاحب المشروع الخاص ، نموذج فكرة الحرية ، والكفاءة ، والمنافسة الحرة التى تحسمها هذه الكفاءة ، والفائدة التى يجنيها المجتمع من المنافسة المبنية على الكفاءة ... وبصفة خاصة "نجوم المجتمع" من الفنانين والكتاب والعلماء ورجال السياسة وغيرهم ، الذين يلبسون بحض وضعهم داخل الآلة الاجتماعية دورا كبيرا فى الإقناع بهذا النموذج وصياغته أيضا .

وهكذا نجد هذا ازدواج الليبرالى الجوهرى : العقلانية والرشد والانضباط/ الحرية والمنافسة والكفاءة ، متمثلين فى الإنجليجيسيا ، ليتج أيدىولوجيا المساواة أمام القانون سياسيا (حقوق الاقتراع والرشح) ، وفكريا (حقوق التعبير والتظاهر واقتصاديا (حق الملكية) ، وإجمالا .. فكرة الفرد الحديث التى هى أبعد ما تكون عن البساطة .

٢- وبالمقابل هناك الحالة التى يعجز فيها النظام عن استيعاب الإنجليجيسيا بفعل أزماته ، فيدفع بقطاعات واسعة منها إلى البطالة ويخفض أجورها بفعل سياسة انكماشية تقلل من تضخم جهاز الدولة والمراتب وتقلل من الطلب على خدمات أصحاب المهن الحرة ودخولهم ، ويخترق "الفساد" جهاز الدولة أكثر فأكثر وتتضح الحدود الضيقة لرشد النظام وحرية أفرادها على حد سواء ، ويغيب الهدف

الأيدولوجى الليبرالى ذاته تحت وطأة الأزمة ، وتنعش الأيدولوجيات المضادة لتقرب من قلب الإنتليجنسيا بدلا من وضعها القديم على هامشها .

وبقدر التفكك الاجتماعى (بصفة عامة) ، وخصوصا بقدر وجود خلل مزمن فى البنية الاجتماعية ، ويقدر ما يؤدى هذا كله إلى إضعاف الطبقات المسودة وابتعادها عن مركز الفعل السياسى ، يقدر ما تجد الإنتليجنسيا نفسها مستقلة أكثر فأكثر ، لتضع نفسها فى بؤرة الأحداث ، لممارس وظيفة "الصغير" عن المجتمع ، لصالحها هذه المرة ، وتدعى أنها "تحميه" من نفسه أولا .. وترفع شعارات أيدولوجية مجردة ، صناعتها الأثيرة ، باعتبارها طريق الخلاص العام ، وتحت أو تحاول أن تجبر الجميع على "الإيمان" بالفكرة طريقا للسلطة .

غير أن أيا من الحالتين تمثلان نماذج ، وليس الحالة الواقعية للإنتليجنسيا وأيدولوجيتها . فالجمع بركيه المعقد ، وتفاوت مستوياته ومصالحه وقطاعاته الاقتصادية والسياسية ، يشتت وحدة الإنتليجنسيا كما مر بنا ، وبالتالي يتيح الفرصة للتناقض بين الحالتين أن يبقى حيا على الدوام . ومن هنا يمكن القول بأن ثمة ثلاثة ميول أساسية أيدولوجية داخل أوساط الإنتليجنسيا الحديثة ، يمكن تسميتها ووصفها مبدئيا على النحو التالى :

أ - الميل التنسيقي : وهو الميل الذى ترى فيه الإنتليجنسيا نفسها ودورها كمنسق وأيدولوجى عام للنظام الاجتماعى ، وكحكم عادل بين المصالح المتضاربة فى إطار الأيدولوجيا الليبرالية الرأسمالية ، وفقا لمشيتة "ممثل الشعب" ، ولكن أيضا بناء على "نصائحها" و "خبرتها" التى تتعدد وتفاوت ، فى اتجاه محافظ أو إصلاحى ، وفقا للمواقع المختلفة التى تحتلها داخل الجهاز الاجتماعى ، وتقبل بزاجع الأيدولوجيا إلى الموقع التالى للسياسة . وتتخذ الإصلاحات صبغة عملية ، وفقا للمشكلات التى تظهر من واقع الممارسة ، ممارسة جهاز الدولة أو ممارسة المهنة .. وتطالب الإنتليجنسيا بنصيب أكبر من الكعكة من خلال دورها فى دعم النظام الاجتماعى وتزايد ثقلها .

ب - الميل الانعزالي : وهو الميل الذى ترى فيه الإنتليجنسيا نفسها حاملة الحقيقة ، الحقيقة التى لا تتبثق فى وعيها المباشر من النظام الاجتماعى ومشكلاته ، وإنما من رفض مجمل هذا النظام بأطرافه وصراعاته ، والانفتاح بالمقابل على عالم الفكرة فى حد ذاتها ، بوصفه العالم الحقيقى الذى يدان المجتمع فى نظرها لعدم مثله له ، فتتخرج الحقيقة عن المجتمع ، وتقف على هامشه ، ويحتل أصحاب هذه الحقيقة موقع "المفرج" ، أى الموقع المثالى فى الفكرة التقليدية عن قلب الإنتليجنسيا: المثقفين - باعتبار أن الإنتليجنسيا تتميز بتخصصها فى العمل اللهنى - موقع القاضى القيمى والعرفى للمجتمع ، ضميره الحى ، عقله المفكر .. فى ارتباط وثيق بالمطلق واللاتهائى . ومن الأمثلة الواضحة لهذا الميل الأيديولوجى النزعة الرومانتيكية الأدبية ، والجماعات الدينية المغلقة ، ونبتشة فى زمنه . ويمثل هذا الميل الرغبة القصوى فى التمرد ، ورفض الاندراج فى سوق العمل والأفكار على حد سواء ، ورفع الأيديولوجيا إلى مرتبة المطلق غير المشروط ، الذى لا تتحكم فيه ولا تشوهه عمليات التبادل والتوزيع والاستهلاك ، وإنما يؤمسه تنظيم داخلى صارم للجماعة وأفكارها .

ج - الميل الهيمنى : وهو الميل الذى ترى فيه الإنتليجنسيا نفسها المعبر الأسمى أو الوحيد عن المجتمع ، وتطالب بالسلطة انطلاقا من رفض النظام على أساس عدم تعبيره عن الحق أو صالح المجتمع ، اللذان يتمثلان بالضبط فى سيادة أيديولوجيتها . وتنظم حركة أيديولوجية / سياسية وفقا للفكرة الإنتليجنسوية ، التى تستند لتصورها الخاص ، ذى الطابع المجرد المحض ، فى بناء تصور سياسى/ أيديولوجى متكامل من حيث المبدأ ، ومفرغ من الداخل .. ومن خلاله تصبح الإنتليجنسيا ، باعتبارها المنوط بها حمل الفكرة ، سيادة المجتمع .. ذلك المجتمع الذى يصبح حقيرا فى نظرها بالضرورة : فحتى إذا طالبت بالسيادة باسم الشعب ، فإنها تظل تكن الاحتقار لكل قسم من أقسام هذا الشعب على حدة .. ليقصر "الشعب" واقعا على حَمَلَة الفكرة المجردة .

ومبدئيا ، يمكن لأى فكرة مجردة أن تصلح مرتكزا لمثل هذا التوجه ، سواء كانت حكم الله أو حكم الشعب أو حكم العقل . ولكن فى جميع الأحوال يحدث دمج مزدوج بين الأيديولوجيا والسياسة .. فالفكرة تصبح خادما لهدف الوصول للسلطة ، فى ذات الوقت الذى تتم فيه المطالبة بالسلطة باسم الفكرة ، التى تقدم بوصفها أعلى من السلطة السياسية وهدف الحركة السياسية المعلن ، ومبرر المطالبة بالحكم . ويختفى الفاصل إذن بين المستويين السياسى والأيديولوجى، وتظهر الحركة الثورية أو الإصلاحية الملهية . فالأيديولوجيا لا تصبح إدارية ، كما فى الحالة الأولى ، ولا فكرية ، كما فى الحالة الثانية ، وإنما أيديولوجية .. أى تجرى أدلة الأيديولوجيا ذاتها (٣) .

وليس ثمة ما يدعو إلى القول بأن أيا من هذا الميول أكثر إنتاجا فكريا من الميول الأخرين ولا أنه يؤسسهما ، فجميعها تنتج أفكارها فى حقب مختلفة ، وتفاعل سويا وتراكم فوق بعضها ، فى ذلك المستوى الخاص من مستويات البنية الاجتماعية .. المستوى العرفى .

ثانيا : وضعية الإنتليجنسيا المصرية (٤)

يتمثل الإنتاج الأيديولوجى الرئيسى للإنتليجنسيا المصرية فى فكرة "الهوية" .. الوطنية أولا ثم الإسلامية ، فالبؤرة الرئيسية التى تمحورت حولها شعارات النهضة والتحرر والتقدم ، الخ ، كانت فكرة الهوية الخاصة والدفاع عنها وتطويرها (فى حين ميزت فكرة "العقل" مسار الإنتليجنسيا الأوروبية) . وسوف نرجى تحليل هذه

(٣) حول التمييز بين الاستخدام الأيديولوجى للفكر والاستخدام الأيديولوجى للأيديولوجيا راجع : عادل العمرى ، تحليل عام للحركة الشيوعية المصرية ، كتاب الرأية العربية (كتاب غير دورى) ، العدد الرابع ، يناير ١٩٩٥ ، ص ٣٤ .

(٤) أثرت استخدام كلمة "وضعية" لوصف الوضع بدلا من كلمة "خصوصية" المتداولة بشكل مزعج ، والتى تقتصر للوضوح وتؤدى وظائف أيديولوجية ورومانتيكية لخدمة أيديولوجيات الهوية على اختلافها .

الفكرة بفرعها إلى القسم الرابع من هذه الدراسة ، أما ما يهمنا هنا ، فهو دراسة مجمل الظروف الاجتماعية - بالمعنى الواسع - التي أدت إلى احتلال فكرة الهوية موقعا محوريا في الخطاب الأيديولوجي المصري لمدة طويلة ، وهي الظروف التي يمكن تلخيصها في ارتباط الإنجليجيسيا القوي بجهاز الدولة الحديثة ، وعدم قدرة الطبقات المالكة على استخدام الأيديولوجية الوطنية بفعالية ، وعدم قدرة النظام الاجتماعي والسياسي على استيعاب الإنجليجيسيا في لحظات عديدة . ويمكن تفصيل خطوطها العريضة على الوجه الآتي :

١- أنشئت الدولة الحديثة في مصر منذ البداية كمشروع للطبقة العسكرية المالكة في سعيها للاحتفاظ بسيطرتها على البلاد في مواجهة القوى الاستعمارية الأوربية الرأسمالية الحديثة . وتطلب تحقيق هذا الهدف إنشاء جيش حديث ، وبالتالي إدارة مدنية حديثة على النموذج الأوربي ، وبالاقتباس من البلدان الأوربية ، على حساب مجمل المجتمع التقليدي القائم ، بقراه وطوائفه الحرفية والتجارية ، الذي دفع مجمل فاتورة الإصلاح عن طريق "نظام جباية" صارم ، وعن طريق "ضريبة الدم" التي تمثلت في تجنيد عدد كبير من السكان ، متقين ، وانتزاعهم من بيئتهم التقليدية ودمجهم وإعادة تشكيلهم في نظام عسكري صارم ليشغلوا مناصب الإنجليجيسيا العسكرية والمدنية الدنيا ، كنوع من التجنيد الإجباري غير محدد المدة ، على أساس أنهم "عييد الباشا" ^(٥) . ومن خلال هذه "العبودية" منح هؤلاء "العييد" سلطات هائلة على "الرعية الجاهلة" التي كان يجري تجنيدها في الجيش والصناعة ، وعلى تلك المقيمة في الريف ، لتحقيق بناء الدولة الحديثة ، وتوجيه الموارد بما يفي بهذا الغرض ..

وهكذا تكونت الإنجليجيسيا الحديثة للمرة الأولى في مصر "كإنكشارية"

(٥) لم تكن النظارات (أى الوزارات فيما بعد) التي أنشئت آنذاك سوى فروع للجيش ، بما في ذلك ، بل وعلى رأسها ، إدارة التعليم ، الذي كان يجري وفق انضباط عسكري صارم في "مدارس - معسكرات" .

حديثة ، تضرب بسيف الباشا وتآكل من يته - دولته . وزاد من انفصال هذه الفئة اتساع الهوة بين الجهاز الجديد والمجتمع التقليدى ، بين صفوة متعلمة فى أوربا أو على أيدي الأوربيين وبين مستتقع الأمية والجهل الواسع ، بين النظام القانونى الحديث والمفاهيم الحديثة التى تسير عملها ، وبين الأعراف والتقاليد المختلفة تماما . كان عليها على وجه الإجمال أن تكون وسيطا بين الحاكم و"الرعية" - لم يكن مفهوم "الشعب" قد ظهر آنذاك - وكانت لغتها هى اللغة العربية التى تشدو بها حتى الآن ، لا هى التركية لغة الطبقة المالكة / الحاكمة ولا لغة "الشعب" .

لم تعد هذه الفئة تنتمى إلى "الشعب" أو الحكم ، أو بالأدق أصبحت تنتمى لهما معا .. وتنتمى انتماء مؤكدا لجهاز الدولة الحديث ، فشغلتهما - لعل ذلك منذ البداية نفسها - قضية علاقة الحاكم بالمحكوم ، والدولة "بالشعب" ، أى حملت بذرة السياسة باعتبارها المشكلة الرئيسية ، ليس بوصفها قضية "العقل" كما قالت الإنتليجنسيا الأوربية ، ولكن بوصفها قضية حضارية ، قضية الهوة الواسعة بين الحاكم والمحكوم . غير أن الإنتليجنسيا الحديثة لم تكن آنذاك قد امتلكت أيديولوجيتها بعد ، ولم تكن الدولة الحديثة قد قطعت شوطا بعيدا فى التغلغل بآليات السلطة فى النسيج الاجتماعى ككل ، بل وجرى تسريح قسم كبير منها فى نهاية عهد محمد على وخلفيه ، ليعاد إنشاؤها فى عهد إسماعيل باشا (الحديوى).

كانت الثورة العربية البروفة الأولى لتمرّد الإنتليجنسيا الحديثة ، فالضباط المصريون الذين ثاروا لسوء معاملتهم على أيدي الأتراك وعدم تلقّيهم لأجورهم سرعان ما أدركوا أن بإمكانهم دمج مطالبهم مع مطالب الفئات والطبقات الاجتماعية العديدة الأخرى التى أضارّتها الأزمة المالية ، ليتبلور ذلك الشعار ، الذى لم يكن أكثر من تكتيك سياسى آنذاك ، "مصر للمصريين" ، فصاروا قادة ثورة وطنية ، ملتبسة مع ذلك فى شعاراتها وأهدافها .

ومرة أخرى عام ١٩١٩ ، أتيح للإنتليجنسيا ، الحقوق المدنية هذا المرة ، أن تقود شعبا من "طلاب القوات" أساسا ، وتحشروه في قمقم الشعارات الوطنية التي كانت قد تبلورت بشكل محافظ ونسقى على يد أحمد لطفى السيد وحزب الأمة من جهة ، وبشكل شبه إسلامي "راديكالي" على يد مدرسة مصطفى كامل والحزب الوطنى من جهة أخرى ، لتسلم السلطة فى النهاية طبقة كبار الملاك، التي دخل بعض أفرادها عالم الصناعة آنذاك .

غير أن الطبقة المالكة بمجملها عجزت عن استخدام الشعارات القومية للنهاية نظرا لروابطها الوثيقة بالرأسمال العالمى ، وعجزت فى ذات الوقت عن احتواء الإنتليجنسيا التي بدأت تعاني من البطالة الواسعة منذ نهاية الأربعينيات ، فى شعب يعانى من الفاقة المدقعة التي تنذر بأوخم العواقب .. كانت هذه هى الظروف التي اكتسبت فيها أيديولوجية الهوية الوطنية طابعها الإنتليجنسوى الراديكالى ، وأتيح لقادتها حشد قطاع كبير من السكان خلفها ضد الطبقة المالكة باسم الوطن ، ولكن - وهنا الذكاء - باسم "العدالة الاجتماعية" أيضا . بل كان هذا الطرف ملحقا لاحتشاد قطاع آخر من الإنتليجنسيا الحديثة خلف شعار الهوية الإسلامية ، خلف الإخوان ^(٦) .

لم يكن "الأفندية" الشيوعيون أو الإخوان أو الوطنيون يملكون أية خطة للاستيلاء على السلطة، ولم يعد أفق تمردهم - كما أشار طارق البشرى بحق - الضيق على النظام . ولهذا لم يقدر لهم الانتصار على أى أساس عقائدى إلى أن أتت الإنتليجنسيا العسكرية بانقلاب ١٩٥٢ لتتخذ النظام وتصفى شكله القديم فى وقت واحد ، بعد أن أصابها تعفن النظام مجرح بالغ فى حرب ١٩٤٨ ، فحصل الإنتليجنسيا الوطنية إلى ذروة نجاحها ليبدأ انحدارها الأخير .

(٦) تتحدد حركة الإسلام السياسى عموما على الإنتليجنسيا الحديثة وليس التقليدية ، ولم ينضم إليها الأزهريون إلا بعد أن قطع تحديث الأزهر والوظائف الدينية شوطا بعيدا .

٢- وهنا ينبغي أن نلاحظ أولاً أن جميع انتفاضات الإنجليجسيا المصرية هذه كانت تعبر في المقام الأول عن مصلحتها الخاصة ، عن نزاعها مع الأتراك على الوطن والأجور ، وعلى السلطة في المؤسسات التي تعمل بها ، وعن نزاعها مع الموظفين الأوربيين لذات الأسباب . كما نلاحظ ثانياً أن الإنجليجسيا كانت تلجأ دائماً لطبقات وفئات اجتماعية أخرى لدعم ثورتها .. وهنا لا ينبغي أن يخذلنا ذلك المظهر الوطني العام للحركة ، وشعارات العدالة المرفوعة ، فالتعب الواسع للريف ولعديد من أقسام السكان في عهد محمد علي من أجل بناء الدولة الحديثة، وكذا في النصف الأول من عهد الخديوي إسماعيل ، كل ذلك لم يترك شعرة واحدة في رأس الإنجليجسيا ، التي كانت ، على العكس ، مبهورة ومستفيدة من توسع جهاز الدولة الذي كان يزداد تغلغلاً وسلطة .. فتورة الإنجليجسيا ترتبط بفقر جهاز الدولة لا بفقر الشعب .

٣- وهنا ينبغي أن نلاحظ من هذه الفجوة بين الدواعي والشعارات أن الإنجليجسيا في حركتها سعت إلى دمج حركة السكان في إطار رؤيتها للدولة قوية تستمد هي ذاتها قوتها منها ، عن طريق شعارات الهوية تحديداً . فبواسطة شعارات الهوية المجردة تجرى محاولة دمج السكان في إطار أيديولوجيا تحويرهم بشكل صوري ، بوصفهم مصريين ، أو بوصفهم مسلمين ، أى بصرف النظر عن مجمل أوضاعهم الاجتماعية .. فتبدو مشكلة العمال مثلاً أو الفلاحين هي مشكلة وجود الأجانب في جهاز الدولة ، ويجرى تجسيد أسباب سخطهم في هذا الوجود، والادعاء - ثم - بأن التخلص من هذا الوجود سيؤدي إلى تحسين أوضاعهم ، عن طريق الخضوع للرعاية الأبوية للدولة "الإنجليجسيا الوطنية" . كذلك فإن أيديولوجية الهوية هذه من شأنها أن تحول دون تنظيم حركة مستقلة لهذه الطبقات ، وعلى العكس فإن المنظمات النقابية وغيرها مدعوة من قبل أيديولوجية الهوية للاندماج في الهوية المجردة العامة ، وإخضاع مطالبها للهدف الجرد . فايديولوجية الهوية هي أولاً وأخيراً أيديولوجية عن الدولة . كذلك فإن

شعارات العدالة الاجتماعية تصب ، فى إطار هذه الأيديولوجية ، فى هدف تقوية جهاز الدولة ، ودعمه ، وفتح الطريق أمام تغلبه فى ثنابا النشاط الاجتماعى ، بدعوى تحقيق النهضة والتحديث والعدالة ، ومن ثم فتح القرص أمام الإنتليجنسيا للعمل والترقى والسيادة .

٤- ومن جهة أخرى ، كان الارتباط الوثيق بين الطبقات المالكة ورأس المال العالمى مبررا إضافيا لتملك الإنتليجنسيا للأيدىولوجية الوطنية - فى أزمة ضعف جهاز الدولة - بغير منازع . فعداء الطبقة المالكة لهذا الرأسمال كان يجرى فى إطار الشراكة الضرورية ، الناتجة عن ضعف التكوين الرأسمالى المحلى وضيق السوق الداخلى ، وبصرف النظر عن علاقات الإنتاج الداخلية . فالإقطاعيون المصربون كانوا يصدرن القطن وغيره لأوربا ، والصناعيون كانوا يعملون على الخارج فى بناء صناعتهم - بما فى ذلك العهد الناصرى . وسواء كانت الصناعة حالة محل الواردات أو تصديرية ، فإنها لا تشكل أكثر من حلقة فى سلسلة التداول الدولى لرأس المال الذى بدأ تجاريا ، ثم أصبح أيضا ماليا فإتاجيا مع تدويل عملية الإنتاج نفسها . هذا بالإضافة إلى استيراد الطبقة المالكة لأنماط استهلاك وسلوك أوربية ، بعد تشويهيها ، كأمر ضرورى للاندماج فى السوق العالمى ، بالإضافة إلى تحقيق التمايز الرمزى للمكانة فى الداخل .

ومن هنا كان عداء هذه الطبقات للطبقات المتطرفة من أيديولوجية الهوية : الطبقات الإنتليجنسوية ، بدءا من مصطفى كامل ، ومرورا بمظاهر التطرف الوطنى التى كان يمارسها حزب الوفد تحت ضغط قاعدته من رجال الإنتليجنسيا الذين فجروا انتفاضة ١٩١٩ ، وانتهاء "بالإرهاب" الإسلامى الحالى . وفى كل مرة كانت الطبقة المالكة تسعى لإدماج شعارات الهوية الجديدة فى إطار يحفظ لها صلتها العميقة بالرأسمال العالمى ، وسلطتها وملكيته فى الداخل ، شريطة ، بالطبع ، أن تنجح فى امتصاص غضب الإنتليجنسيا أو قطاعاتها الأكثر تأثيرا على الأقل . وفى أسوأ الظروف قد تضطر الطبقة المالكة لتسليم القيادة السياسية

للإنتليجنسيا النائرة ، إنفاذا للنظام الاجتماعى بمجمله ، كما حدث فى العهد الناصرى ، واثقة ، فى نهاية الأمر ، أن طموح هذه الفئة الاجتماعية أعجز من أن ينشئ نظاما جديدا .. فالمسألة كلها لا تتعدى الاستيلاء على جهاز الدولة القائم ومنح قطعة أكبر من الكعكة للإنتليجنسيا ، وبعض الفئات للجماهير . وفى النهاية ترث الطبقة المالكة ، بعد الحسائر المهمة ، جهاز دولة أكثر قوة وأكثر عنفا فى لجم الطبقات المسودة ، وأكثر تغلغلا فى أحشاء المجتمع بسبب ادعائه القيام بتمثيل هذه الطبقات تحت شعارات أيديولوجية الهوية .

٥- تلك هى المحددات العامة التى تفسر كلا من تبنى الإنتليجنسيا المصرية لأيديولوجيات الهوية ، وحقيقة نجاحها فى تحقيق مكاسب مهمة من وراء ذلك . لقد نجحت الإنتليجنسيا فى تلك الفترات فى إضفاء طابع نهضوى - إدارى - دولتى - نحوى على أيديولوجية الهوية ، حقق لها من جهة قيادة الجماهير وإدماجها داخل تصوراتها ، وكذلك مواجهة الطبقة المالكة ، لتستقل بقيادة جهاز الدولة القائم ، حلمها الأول والأخير .

ثالثا : الخصائص العامة لأيديولوجيات الهوية

١ - النخبوية : أيديولوجية الهوية ، أيا كانت ، هى فى المحل الأول أيديولوجية نخبوية ، فبمجرد قيامها على فكرة الهوية - الوطنية أو الإسلامية - المجردة ، تصبح احتكارا للإنتليجنسيا التى تملك وحدها تفسيرها وتطبيقها على الواقع . فمع أن الجميع مدعوون لتبنى أيديولوجية الهوية المعنية والتضحية ، حتى بمصالحهم الحقيقية ، من أجلها ، فإن السبيل الصحيح لهذه التضحية تحدده الإنتليجنسيا القائدة ، وكذا تحديد الأعداء والأصدقاء ، وكيفية مواجهة الأعداء ؛ إلخ . كذلك فإن إدارة الوطن المتحرر من الاستعمار ، أو تشييد النظام الإسلامى وإدارته ، هى من الأمور "العليا" التى تدور حول مبادئ تسمو على أفهام "العامة" . فالنهضة المقبلة ، الوطنية أو الإسلامية ، عبارة عن خطة تقام وفق مثال

نموذجي ، بمضافة وذكاء ، مبنية على "الصالح العام" ، أو ضرورات "العقيدة" التي تتفق طبعاً مع الصالح العام . والدولة التي سيجري بناؤها مستقلة عن كل الطبقات وعن كل النظم الاجتماعية ، لا شرقية ولا غربية . وهذا ما اتفقت عليه الناصرية والحاكمية معا !! ليست دولة رأس المال ولا العمال ، وإنما دولة الجميع ... ليس بمعنى "دولة الشعب" بالمفهوم الديمقراطي ... لأنها غير مبنية على رغبات الأفراد ومصالحهم .. حتى من الناحية النظرية ، وإنما هي مبنية على حق مجرد ، حق عام عقيدة - وطن أو دين - تسمو فوق الأفراد ... ومن ثم يحق لها قمعهم ... ولكنها لا تسمو طبعاً فوق النخبة التي تمثل هذا الحق المجرد ، وتتكلم وتحكم باسمه .

٢ - وهي ثانياً أيديولوجية دولة ، تختزل المجمع بأكمله في محض جهاز الدولة ، ذلك الجهاز الذي تُنسب له في هذه الأيديولوجية قوة سحرية قادرة على الإتيان بالأعاجيب ، خيراً وشرّاً ، حسب الإرادة التي توجهه . فوفقاً لهذه الأيديولوجية يعم الخير بمجرد أن تسكن الهوية التي قتلها الإنجليز جسداً الدولة ، ومن هنا فإن سبب كل الشرور قبل هذه اللحظة "المباركة" هو فساد الدولة ، الذي يعتبر نتيجة لكونها محطاً لمطامح الطبقات التي تقودها . وبمعنى آخر ، فإن طبقة الدولة مسألة يُنظر إليها على أنها عيب كامن في الدولة القائمة ، ويمكن إلغاؤه في دولة مقبلة ، بالضبط لأن هذه الطبقة ليست سوى فساد والمخرف في نظر الإنجليز ، التي ترى نفسها كتجسيد للدولة ذاتها ؛ مفهوم الدولة الحديثة : الدولة كحكم عادل ، كجهاز محايد ، لا ينتمي لأى طبقة اجتماعية وليست له مصلحة خاصة .

وهنا تدخل أفكار " النهضة " الوطنية أو الإسلامية ، مفهومه كعملية عقلية حسائية تقوم بالضبط على تجرد وانتماء الصفوة التي تقود الدولة باسم الهوية ؛ النهضة كعمل سياسي تخلقه الدولة ، وتوجه الجماهير للانخراط فيه ... وهي السمة التي طبعت المشروعات النهضة المصرية الكثيرة للغاية ، والتي تفترض

كفاية الذكاء مع الإخلاص للهوية ، بمعزل عن السكان الذين يصبحون محض مادة النهضة التى تخطط لها الدولة .

ومن هنا تلور جميع مشاريع النهضة الإنتليجنسوية على اختلافها حول مفهوم الدولة التدخلية القوية ، التى تمارس السلطة على السكان ، الذين لا يتعدى دورهم كونهم محض مادة النهضة ، وقد يقال أيضا أنهم هدفها ... ولكنهم ليسوا صانعوها ولا أصحاب القرار فيها .

ولعل هذا المفهوم بهذا الشكل قد تبلور بأصريح وأوضح شكل فى مصر على يد سلامة موسى، الذى أنتج خلطة فكرية من ما أسماه الاشتراكية ونزعة عرقية شبه فاضية (أسماءها نظرية السوبرمان) ، قلم من خلالها فكرة دولة عقلانية تماما ، تدبر المجتمع بأكمله وفقا للعقل ، كوحدة واحدة لا تتجزأ ، وبشكل فوقى فاقع . وهى الفكرة التى نجدتها دوما ثابرة فى أحلام النهضة الإنتليجنسوية ، بعد كسائها بمفهوم الهوية سواء كانت هوية قومية (مصرية / عربية) أو إسلامية .

٣ - الأدلة : تستدعى الأيديولوجية النخبوية الدولية بالضرورة عملية أدلة للواقع تحصر المجتمع فى إطار الدولة ، التى هى أم الإنتليجنسيا المصرية وتخصصها الرئيسى ، ثم تحصر مشكلة الدولة فى إطار مسألة صلاحية النخبة ، حاملة الفكرة ، وهو ما يتطلب "أدلة" مفهوم المجتمع بواسطة مفهوم الهوية ، وهى عملية تمر بثلاث لحظات منطقية :

أ - التجريد : وهى العملية التى تجرى بواسطتها بناء الهوية .. فالفوية عبارة عن تجريد قسرى وقمعى للخصوصيات فى خصوصية بعينها ، ولتكن الخصوصية القومية أو الدينية ، تضافى مظهر الوحدة على الأفراد ، بإلغاء الخصوصيات الأخرى ، أو دفعها إلى مستوى أدنى لا يهدد الوحدة الإدماجية . وليست المسألة هى استبعاد الخصوصيات الأخرى ، ودفعها خارج المستوى السياسى فحسب ، ولكن أيضا تقليص الخصوصية المختارة ذاتها ، فىجى إغفال الخصوصيات الإقليمية فى حالة بناء الهوية القومية ، والاختلافات العقيدية فى حالة

الخصوصيات الدينية ، وتضخيم القوارق مع من يجرى استبعادهم من الهوية المختارة ، القومية أو الدينية . وتُستخدَم الدعاية الأيديولوجية لتنميط الوعي وفقا للخصوصية المختارة ، فضلا عن استخدام السلطة - سلطة الحزب أو الدولة - لتنميط حياة الناس وفقا لدلول الهوية المطلوب صنعها ، بالطقوس والأوامر الأخلاقية أو الإدارية ، والمراقبة والتنظيم . وفي ذات الوقت يجرى الدفع بهذه الخصوصية إلى مقدمة المسرح السياسى ، بوصفها هى ميرر الحكم الشرعى الوحيد، الأمر الذى يتطلب إقصاء المعارضين خارج نطاق الهوية المذكورة - وهو ما ينقلنا إلى اللحظة الثانية :

ب - التمايز الأيديولوجى أو الأداتية : وهى تحويل الهوية إلى ساحة حرب سياسية . فالفكرة تتحول إلى مبدأ للسيادة والهيمنة ، وتجرى لها عملية تقديس ، أى عزل عن التناول الموضوعى ، لتصبح مبدأ قيميا ، يدور حول ثنائية الخير/ الشر . فالمدافعون عن الهوية المختارة هم أنصار الخير ، حملة العقيدة ، رسل الحق ، فى حين يتحول رافضوها إلى خونة ، أشرار ، متآمرون .

خصوصا متآمرون ... فنظرية المؤامرة هى أخت نظرية وحدة الحقيقة ، وهى أكثر الأدوات فعالية فى طمس الواقع وإخضاعه للثنائية البسيطة لأيديولوجية الهوية ... فحاملو الهوية لا تكون بينهم خلافات .. وإذا اتضح أن هناك خلافات - وهى مسألة طبيعية ناتجة عن قيام جماعات عديدة بتحميل مضامين اجتماعية بل وسياسية مختلفة على ذات مبدأ الهوية - فهى تفسر على أنها خلافات فكرية محضة، تنوع فى الآراء نابع عن تقديرات مختلفة لمصلحة الهوية . فإذا لم يمكن التوفيق بين الأطراف ، أو فشلت هذه الأطراف فى إخضاع بعضها للبعض أيديولوجيا لاستعادة الوحدة ، ينقل كل طرف الآخرين إلى معسكر أعداء الهوية .. الأشرار ، ويجرى إلحاقهم بنظرية المؤامرة .

والأطراف الأخرى يجرى أيضا دمجها ، وطمس ما بينها من خلافات ، وإظهار هذه الخلافات على أنها ثانوية ، أو حتى مجرد تغطيلية ، الغرض منها

الخداع، وإخفاء المؤامرة "الحقيقية" ضد مبدأ الهوية المختار . أما الأطراف التي طُردت من معسكر الهوية ، فقد كانت في "الحقيقة" إياها أطراف عميلة للأعداء ، متسللين أرادوا أن يضرّوا المبدأ من الداخل !!

ج - الأدلجة والمخطاط الفكر : أدلجة السياسة تستيع أيضا أدلجة الفكر .. فالانطلاق من الفكرة لتبرير مشروع حكم نجوى - دولتي يرفع الفكرة إلى مرتبة الأساس للنشاط السياسي ، ويجعل الدفاع عنها قضية سياسية بالمعنى المباشر قبل أن تكون مسألة نظرية . وأيديولوجية الهوية بتناقضاتها وتهاونها بالذات ، تظل في حاجة إلى إخفاء هذا التناقض والتهاوت بتكوين شعارات وأفكار لا تنتهي ، محاولة منها لإدماج الفكر بمجمله في مشروعه السياسي . فاحتكار الأيديولوجيا/ الفكر هو المدخل الضروري لنجاح المشروع السياسي لأيديولوجية الهوية في طبعها الإنتليجنسوية .

ومن هنا لا تتورع الإنتليجنسيا المصرية عن استخدام أية فكرة وتسخيرها كالعبء للدفاع عن الهوية التي تتبناها ، يستوى لديها في ذلك النظرية الماركسية أو الليبرالية ، أو أفكار التنوير والعقل والتطور والعلم .. فالعلم ذاته تستخدمه الإنتليجنسيا التنويرية كفضاعة ، ككارت إرهاب تخيف به أعدائها وتوجه لهم بموجه الاتهامات ، وتعلّي من شأن هويتها ، وتبرهن على أهميتها وضرورتها .

وبنفس المنطق تتناول الإنتليجنسيا أى فكرة مطروحة ، لترنها مباشرة بميزان المصلحة ، لا العقل .. بمنطق سلطوى ، يتعقب آثار الفكرة ، من حيث مدى تأثيرها على وضعها أو ، بالعكس ، وضع خصومها ؛ أثرها على توزيعات السلطة، وما قد تقدمه من امتيازات للبعض . وهو مسلك موجود بمختلف المستويات بين جميع أوساط الإنتليجنسيا ، وليس الفئة المثقفة فحسب . وبالمقابل فهي بارعة في اقتصاص الأفكار التي تؤيد مصالحها ، يستوى في ذلك أن تكون "محلية" أو "مستوردة" ، فأفكار العقل الأوربية ذاتها تستورد هنا لتصب في قالب المصالح ، ويجرى تشليلها بما يتناسب معها .

فباستثناء صنم الهوية المقدس ، تُستخدم جميع الأفكار الأخرى براحة تامة ، للدفاع عن الصنم ، أو لهدم الأصنام المنافسة أو حتى تبرير آفقه وأضيق المصالح وانحناءات السياسة ، بل والنقوذ الشخصي وملابساته .

ومن هنا يتخذ الصراع الفكرى فى مصر مظهر صراع قيمى أخلاقى مزيف ، يدور حول الحدود الفاصلة بين أيديولوجيات الهوية ، حول التمجيد والإدانة ، حول خدعة عملية الحشد وراء الهوية المرغوبة وزعزعة حشود الهوية العدو وكل فكرة أخرى من شأنها توجيه سهام النقد لأيديولوجية الهوية المختارة .

لهذا السبب الجوهري - سيادة أيديولوجيات الهوية وإخضاع الفكر لها - لا يوجد فى مصر حتى الآن فيلسوف واحد ، ولا مجدد وحيد فى مختلف العلوم الإنسانية ونظرياتها ، ولا يوجد فى هذه المجالات حوار حقيقى حتى داخل أسوار الجامعة ، حوار علمى يدور حول مطالب الاتساق المنهجي والقدرة التفسيرية . لقد وصل الأمر إلى أننا أصبحنا نسمع عن أسلمة العلوم ، وهو توجه منقطع النظر ، فشلت فى مجرد التوصل للتفكير فيه أيديولوجية الهوية الفاشية أو النازية نفسها .

وفى ظل هذا الوضع تنزوى الأعمال العلمية ، ولا تحظى بترحيب أو اهتمام يذكر ، لا فى المجال العام ، ولا حتى فى أوساط الإنتليجنسيا ذاتها ، كما تدل على ذلك صحفها ومجلاتاها . فالمطلوب هو ما يمكن أن نسميه "الكلام من حيث المبدأ" ، تلك الاستراتيجية العقيمة التى يمكن أن تصلح وصفا لكل ما قلناه عن الأدلجة ، والتى لا تتطرق من أى أفق منهجى ، بل وترفض مثل هذا الأفق ، لتشتغل بالإدانة والتمجيد ، فى إطار سعيها لوضع الفكر فى القينة الضيقة للهوية ، فالكلام من حيث المبدأ هو كلام حول هوية الفكر ، لا مضمونه .

وبالنجاح فى الأدلجة تكون الإنتليجنسيا قد نجحت فى بناء أيديولوجية نخوية تختزل المجتمع فى الهوية ، والهوية فى الدولة ، والدولة فى النخبة حاملة الهوية ، فى دائرة مغلقة ، تكرس فى النهاية سلطتها النابعة من وضعها الإدارى والعرفى معا .

رابعاً : أزمة الإنتليجنسيا المصرية وأيديولوجيات الهوية

سوف يستعرض هذا الجزء الطويل والأخير أيديولوجيتي الهوية الرئيسيتين في مصر : الوطنية والحاكمية (الإسلامية) ، بهدف الكشف عن منطقهما الداخلي وعلاقتهما بوضعية فئات من الإنتليجنسيا المصرية ، والأزمة التي تعثرها ، كما يشمل محاولة أولية لتلمس مدى وجود اتجاهات موضوعية لتجاوز أيديولوجيات الهوية بمجملها ، بكل ما تتطوى عليه من تقليد ، لا للهوية فحسب ، بل للإنتليجنسيا التي تحملها ، والفكر التبريري الذي يُكرسها ، ولجهاز الدولة .

أ - أيديولوجية الحاكمية

لا شك أن أيديولوجية الحاكمية هي أيديولوجية الهوية بامتياز ، فهي ، على خلاف الأيديولوجية الوطنية مثلاً ، لا تشير إلى واقع اقتصادي أو تاريخ ثقافي أو اجتماعي ، وإنما تتطلق من المطلق مباشرة ، من الكلام باسم الله ، لتبرر لنفسها وتبرر مطالبها بإخضاع مجمل السكان لأحكامها ، وتدعى لنفسها أبعاداً عالمية فوق الجنس والوطن واللون والعرق .. وتبرر لنفسها أحقيتها وامتيازها ، بالضبط بفضل هذا الانفصال الجذري .

وفي تكامل واتساق مع اغترابها الفكري ، لا تستند أيديولوجية الحاكمية إلى دولة قائمة بالفعل ، وتقدم - في صيغتها الراديكالية - رفضاً مطلقاً لفكرة الدولة الوطنية في حد ذاتها .. ولكنها تظل أيضاً أيديولوجية متمردة في صيغتها الإصلاحية ، بقدر ما أنها ترغب في إلباس الدولة القومية ذاتها ثوباً إسلامياً عقائدياً عالمياً بطبعه ، وذلك كله على خلاف الأيديولوجية الوطنية التي تعاني سكرات الموت منذ أن نجحت في بناء دولتها الوطنية المخيية الآمال ، على نحو ما سنرى .

وفي ظل الأزمة العميقة للإنتليجنسيا المصرية ، من المفهوم أن تصبح الهوية الحاكمة محور الصراع الأيديولوجي الراهن ، وأن تدفع أيديولوجية الهوية

الوطنية، المذهولة من عنف الصدمة ، إلى حائط المكي . وبدلاً من لعن "الزمن القومى الرديئ" : سوف نحاول هنا أن نلقى الضوء على بنية هذه الأيديولوجيا وأقسامها المختلفة :

١ - تقوم أيديولوجيا الحاكمية بتحويل التقسيم الطبيعي للبشر إلى مؤمنين بعقيدة ما وكافرين بها إلى مبدأ سياسى ، وتُسقط طبعا فئة غير العارفين بها أو غير المبالين ، لتضمهم اسمياً إلى معسكر الكافرين ، لتخلق متاريس ثنائية بسيطة ذات طابع قتالى . ويتوافق مع هذا التقسيم صياغة نموذج تربوى كامل ، يهدف إلى تمييط المؤمنين من ناحية ، وتمييزهم جسدياً "بالملبس" وسلوكياً "بعشرات القواعد التمييزية" ، فضلاً عن تعبتهم بعقيدة الحاكمية ، التى تنطوى أيضاً على تمييزهم بحمل الرسالة الإلفية "الصحيحة" فى نظرهم ، وبالتالي إشعارهم بدرجة من "الاستعلاء" والتفوق الجوهري على البشر ، والاستغناء عن أية أفكار أو أيديولوجيا أو قيم أخرى ، وبذ الحاجة إلى التفاعل مع الواقع الاجتماعى اكفاء بمهمة إخضاعه .

٢ - ومن هنا فإن أيديولوجية الحاكمية هى بالضرورة استراتيجية سياسية تقوم على التكفير .. لا تقوم عليه فى شن الحرب على الخصوم فحسب ، وإنما تقوم عليه فى منطق الدعوة ذاته . وهكذا يقال للمرشحين للتجنيد فى صفوف الحركة : أنت لا تصلى ، أو أنت متبرجة ، أو (وهو المهم) أنت وأنت لا تجاهدان فى سبيل الله ولا تسعيان لإقامة شرعه .. إذن فأنتما كافران (المتطرفون يقولون) أو فاسقان (المعتدلون) .. ولكى لا تكونا كذلك عليكما أن تطيعا الله (على النحو الذى أقول أنا به) وتفعلا كذا وكذا وكذا ، وخصوصاً أن تشاركا فى المهمة المقدسة (التي أقوم أنا بها) وهى إقامة حكم الله .

غير أن ثمة خدعة هنا .. فهذا المنطق هو فى الواقع منطق سلطة ، ومنطق تجنيد سياسى ، ومنطق إلحاق بجماعة ، يقوم على إلهاب فكرى ، وليس مجرد منطق تكفيرى . لأننا إذا أعمتنا النظر فى المسألة ، سنجد أن هذا المنطق لا معنى له

بالنسبة لغير المؤمنين أصلاً بالإسلام ، أو حتى بالنسبة للمؤمن غير المهتم ، سواء لامتلاكه لقناعات واضحة بالنسبة للدين ، أو لاندماجه فى سياقات أيديولوجية مختلفة . هذا خطاب لا معنى له إلا بالنسبة هؤلاء المؤمنين ، الراغبين بالفعل فى الانتماء لهوية عقيدية نقية ، الحائرين ، الواقفين خارج النطاقات الأيديولوجية القائمة ، والباحثين أصلاً عن دور ومكانة . وهذا ما يوفره لهم خطاب التكفير ، إذ يمنحهم اتجاهًا وهدفًا ، و"يرجمهم" من حيرة فهم أزمة معقدة والتعامل معها ، والأهم من ذلك : يمنحهم سلطة .

٣ - ولكن عليهم بالمقابل أن يقدموا الطاعة والولاء ، طاعة الفقيه/ القائد السياسى ، الذى كان له فضل "تنوير" أذهانهم "بحقيقة الدين" وكشف "طريق الحق" لهم . وهذه الطاعة وهذا الولاء لا يقفان عند حد معرفة المبدأ ، وإنما يمتدان بالنسبة لأغلبية الأعضاء إلى مجمل ممارساتهم ، التى ترشحهم طبعاً للترقى فى التنظيم . والسبب الأعمق لذلك هو أن أغلبية الأعضاء عاجزين عن تملك مفاتيح التفسير ، أى لا يمتلكون أدوات إنتاج وإعادة إنتاج الخطاب وفكه وإعادة تركيبه ، فى حين أن آلية العمل السياسى/ العقيدى تتطلب باستمرار إعادة أدلة وفقاً للظروف المتغيرة والتكتيكات السياسية ، بين الهجوم والدفاع والتحالف والمهادنة ، بالإضافة إلى متطلبات نمو التنظيم وتوسيع مهامه .. وجميعها تتطلب - انطلاقاً من أيديولوجية الطاعة/ الحاكمة - إعادة تأويل أو "اكتشاف" للنص .

ومع ذلك ، يحصل هؤلاء الأتباع ، فى مقابل الطاعة ، على اليقين بأنهم على حق ، بضمانة الفقيه/ القائد ، وبالتالي على إعادة إنتاج مستمرة للشعور بالسمو والتفوق الناتج عن ارتباطهم - عبر التنظيم - بالحقيقة المطلقة ، وبالتالي الحق فى قيادة العالم ، والشجاعة فى مواجهته ، وتجديد أفراد آخرين ، يدينون لهم بدورهم بالطاعة ، ليكون لهم من الألوهية نصيب . وبصفة خاصة سوف يسهل عليهم - بقناعة مطلقة - أن يطالبوا غير المعلمين ، الذين يقفون خارج هذه الآليات الخطابية تماماً ، بالطاعة المطلقة والانصياع التام لمثل المبدأ ، للإنتليجنسيا المطلقة

على "حقيقة الدين" .. حاملة مفاتيح الجنة !!

٤ - وعلى المستوى السياسى يكون المطلب الأول لأيدولوجية الحاكمة/ الطاعة هو منح هذا المبدأ قدمية مطلقة ، ولكن واقعية ، بمنع نقده أو السخرية منه أو الخروج الصريح عليه .. لأن "حقيقته" لا تكمن إلا فى قدسيته ، ومن ثم فإن تهديد هذه القدمية يعنى حرمان الفكرة من تعاليها على أى فكرة أخرى ، وبالتالي ضرب الاستعلاء الواقعى لحاملى الفكرة .

ومن هنا ضرورة تكفير كل أيدولوجية أخرى ، كل ما هو علمانى أو شبه علمانى أو حتى معادٍ للحاكمية ، وفقا لتبريرات دينية . ولكن ليس بنفس الشراسة تجاه الجميع .. فتقد الحاكمية من داخل الإطار الدينى يمثل تهديدا أكبر من نقدها من خارجه ، بالضبط بسبب وجود أرضية مشتركة ، كقيلة مجرمان قادة وجيش الحاكمية من احتكار الكلام باسم الإسلام كأيدولوجية سيامية ، وبالتالي نفى مبرر وجودهم ، وإشاعة الاضطراب داخل المعسكر الحاكمى ^(٧) .

أما مواجهة العلمانيين الصرحاء فمسألة تأتى فى الدرجة الثانية من أولويات الصراع الأيدولوجى ، ويتم بصفة خاصة إطلاق نار التكفير على من يعادون منهم الحاكمية صراحة ، والأهم من ذلك ترسيخ القناعة بين أتباع الحاكمية والجمهور بعدم جواز الحوار مع هذه "الأيدولوجيات الكافرة" ، أو مناقشتها أو الإطلاع عليها . ومع ذلك فنار التكفير - المدعومة بالعنف المسلح أيضا - لن

(٧) لذلك حرص الحاكميون ، بدءا من عبد الصبور شاهين وانتهاء بمحرم مغمور فى مجلة "الحقيقة" ، على نسبة نصر حامد أبو زيد إلى الماركسية زورا .. معضين أيضا أنه بذلك لا يحق له أن يتدخل فى مناقشة "المسائل الإسلامية"!! وبناء على ذلك يتم إقصاء نصر حامد أبو زيد خارج ثقافة الإسلام التى تحمى بها الحاكمية ، ويصبح عدوا من الدرجة الثانية ، وتتم حماية الأتباع والأنتصار من "أفكاره الهدامة" ، حيث أن المطلوب منهم ليس قراءة أعمال نصر أبو زيد ولا حتى تنقيدها والرد عليها ، وإنما المطلوب منهم الانقراض بموقعه السياسى الذى وضعه فيه مفكروهم ، لإحكام التصويب الأيدولوجى ضده وإطلاق نار التكفير .

تطلق بتركيز إلا على الأيديولوجيات العلمانية التى تتجسج فى اجتذاب جمهور محزوم من الإنتليجنسيا ، ومن ثم تهدد بسحب البساط من تحت أقدام تنظيمات الحاكمة . والأولوية هنا أيضا تكون للعدو الأقرب ، أصحاب أيديولوجيات الهوية المضادة ذات الطابع المشابه : التخبوى/ الدولتى .

ومن هنا نفهم لماذا كان عداء الإخوان لحزب الوفد العلمانى شديدا ومتراصلا ، فى حين وصلت علاقتهم بالأحرار الدستوريين ، الذين لم يكونوا أقل علمانية ولكن المحرومين من الشعبية وسط صفوف الإنتليجنسيا المصرية ، إلى حد التحالف أحيانا .

هـ - غير أن سيادة أيديولوجية الحاكمة/ الطاعة تتطلب أيضا - بحكم كونها "الحقيقة" الوحيدة ، لاتصالها بالطلق - تصفية الساحة الأيديولوجية تماما من كل أيديولوجية أخرى ، وهو ما يجرى ببساطة عن طريق توحيد كل الأيديولوجيات الأخرى بوضعها معا فى مبدأ هوية سلبية مضادة ، تحت مقولة الجاهلية . وإذا كانت هذه الكلمة لا تستعمل كثيرا الآن ، فإنها موجودة بكامل مضمونها فى فكرتها العملية المقابلة ، فكرة "المؤامرة العالمية ضد الإسلام" . وهكذا يجرى تبسيط كل الأيديولوجيات الأخرى ووضعها معا فى "قفة" الجاهلية/ المؤامرة ، أى النظر إليها ، لا من حيث مضمونها ، ولكن من حيث هى معادية للحاكمة ، أى كمبدأ هوية سياسى مضاد. ليس لأى منها تميز خاص ، لأنها ليست سوى أشكال مختلفة "للمؤامرة العالمية" لا غير ^(٨) .

وبالتالى ليست هناك أية أيديولوجية سوى الحاكمة ، لأن الجاهلية ليست فى

(٨) ومن هنا يشيع فى أوساط الحاكمين اتهام النظام الناصرى مثلا بأنه نظام عميل لأعداء الإسلام ، أقاموه لغرض واحد هو تصفية "الإسلام الحق" ، فقط لا غير . كذلك قيل مؤخرا أن نصر حامد أبو زيد عضو فى المؤامرة العالمية ضد الإسلام ، دوره هو إدخال البلبلة فى عقول المسلمين (أى الحاكمين) .. الأمر الذى يعنى أنه هو نفسه لا يؤمن بأفكاره ! وبالتالى فلا داعى طبعنا لمناقشتها !!

الحقيقة سوى حاكمة مقلوية ، أى رفض إيجابى المظهر لفكرة الحاكمة . واتساقا مع هذه الاستراتيجية يقال أيضا - المتطرفين بالذات - أن الجاهلين يفهمون الإسلام كما يفهمه الحاكميون تماما ، كل ما فى الأمر أنهم يرفضونه لأنهم أشرار ، أو لأن نفسيهم منحرفة ، أو لأنهم يكرهون الحق ، وبالتالي فهم لا يملكون أية أفكار أصلا ، لأن أفكارهم ليست سوى أعطية مختلفة متنوعة لرفضهم "للحق" ، وبالتالي يصبح المطلوب ليس مناقشة الأفكار ولكن الكشف عن "حقيقتها التآمرية" على الإسلام ، وتعرية "النفوس المريضة" للمدافعين عنها !!

٦ - غير أن التكفير ، بوصفه أساس استراتيجية الحاكمة ، ليس مجرد أداة دفاع ، بل أيضا أداة هجوم ، بل الأداة الجوهرية لتحقيق الوجود والفاعلية . فمواجهة الإيمان للكفر هو المظهر الضرورى لوجود الحاكمة على الساحة السياسية العامة ، بالضبط لأنها أيديولوجية مجردة . ومن هنا ميل الحاكمة إلى صناعة صورة أعدائها والتهويل من شأنهم وخطرهم ومنحهم أهمية جوهرية . فموضوع "البابية والبهائية" الذى انفجر منذ سنوات ، وبعده موضوع "آيات شيطانية" (رواية سلمان رشدى) سرعان ما استقطبت جهودا رهيبية للحشد والتعبئة والرد والشتم ، حتى ليخيل للسامع أن الموضوع - الذى لا يعرفه أصلا - وصلت خطورته إلى حد كفيل بمحو الإسلام محوا من الوجود !!

كذلك فإن أعمال التكفير والقتل للمخالفين - بدعوى "الردة" - تلقى من الحاكمين تلذذا عظيما ، يدل على مدى تعطش أشداقهم للدماء ، ليس كعيب أو الخراف فيهم ، ولكن كأمر طبيعى يتسق مع مبدأ سطوى عنيف مكظوم ، تمثل له هذه الأحداث جوا للتنقيس ، ورمزا للسلطة المنشودة ، فضلا عن دورها فى خلق "أبطال" يتفق وصفهم مع الشراسة الحاكمة المميزة .. فالقتل سلطة ، بل هو أعلى سلطة وأقوى مظهر لسلطة الدولة .. احتكارها لحق الحياة والموت . والقتل أيضا هو الصورة المثلى التى تتجسد فيها ثنائية الكفر والإيمان ، فى أقوى ثنائية طبيعية : الموت/ الحياة.

ومن هنا لا تصبح استتابة الكافر نهاية المطاف .. فلا بد من مزيد من التنكيل، بل وتشير الوقائع إلى أن الخضوع لمنطق الاستتابة يقدم لهم ضحية ضعيفة تتيح لهم التفتن في التنكيل .. وهذا درس للمستقبل .

هنا تكتمل نظريا وواقعا أدلة الإسلام^(٩) في مفهوم الحاكمية الحديث ، أى يكتمل إدماج الهوية بالدولة بالنخبة الإنتليجنسوية حاملة مفهوم الهوية الإسلامية السياسي ، ويستكمل مفهوم الهوية الإسلامية بنيتة الأيديولوجية القمعية .

ومع ذلك ، فهذه الصلابة التى تبدو بها أيديولوجية الحاكمية ليست سوى صلابة ظاهرية ، صلابة سور حجرى لا تكمن خلفه أية تحصينات ولا مواقع استراتيجية ذات أهمية .. وهذا بالضبط ما يجعل الحاجة ماسة للدفاع المستميت عن هذا السور ، فهو خط الحياة والموت ، الوجود والعلم .. لاستراتيجية ليس لها من مضمون سوى الهوية .. الهوية فى حد ذاتها ولذاتها .

١ - ليست الحاكمية سوى أيديولوجيا حديثة جدا من أيديولوجيات الهوية ، فمهما قيل عن استقائها من تراث تجربة عمرها ألف وأربعمائة عام ، أو انتمائها لتراث من "السلف الصالح" من غلاة الخطابلة ، فإنها تدور وجودا وعدما حول المفهوم الحديث للدولة ، وفى أقصى أشكاله تدخلية أيضا .. الدولة كجهاز إدارى مجرد ، يمارس رقابة شاملة على السكان بوصفهم أفرادا ، "دولة الشعب" ، التى أصبح اسمها دولة المؤمنين أو الدولة الإسلامية فى كتاباتهم . مهمتها التصدى للغرب ولإسرائيل ، وفقا للأطروحة القومية التقليدية ، وإقامة "العدل" وفقا لأيديولوجيات الإصلاح الاجتماعى .. وغير ذلك من المهمات التى تفرض جميعا

(٩) ولعل هذه البنية التى فرغنا من شرحها تلقى الضوء على مقاصد عادل حسين من اقتراحه البرىء المظهر بترجمة كلمة Ideology إلى كلمة "عقيدة" .. إذ بذلك يتمحى الفارق بين الفكرة (الدين) وبين تحويلها لأيديولوجية سياسية ، أى ليصبح الإسلام هو الحاكمية والعكس ، كما تصبح العلمانية ومذاهبها أديانا مخالفة (أى كافرة) ، فترسُخ محورة الفعل السياسى حول مفهوم الهوية الدينية .

وجود آلية البيروقراطية الحديثة والفرد الحديث . ومن ثم فهي تتطلب إدارة مجمل الجهاز المعقد للدولة الحديثة بمختلف آلياتها ، وبالتالي الوقوع فى "مستقع" غير إلهى بالرة ، يتمثل فى مجمل الصراعات والمصالح الواقعية التى تغيب غياها تاما عن أفق المبدأ المجرد . وبمجرد طرح هذه المشكلات الواقعية سوف تظهر حاكميات عديدة (بل هى موجودة منذ الآن على نحو ما سنرى) ، تعبر كلها وبشكل متناقض عن "إرادة الله"!!

إن دولة قمعية للغاية ، واسعة الصلاحيات بشكل مهول ، مثل دولة الحاكمية ، لا يمكن أن تركها الطبقات الاجتماعية الأساسية تمارس سلطتها من موقع الاستعلاء المطلق دون تدخل قوى ، بكافة أشكال التدخل ، لتحويل دفة "إرادة الله - الدولة" لصالحها ، بما فى ذلك استخدام مختلف التفسيرات الفقهية الممكنة ، بل ولا يمكن فى الواقع تصور ممارسة هذه الصلاحيات بغير إثارة مجمل التدخلات الاجتماعية التى تتيح لآليات التدخل البيروقراطى أن تعمل .

وليس لأيديولوجية الحاكمية سوى طريقين فى التعامل مع هذا المأزق ، فإما أن تعيش على هامش الحياة السياسية ، وترفض الخوض فى المشكلات الجوهرية التى من شأنها تحطيم وحدتها ، وتؤكد وتعيد التأكيد على وحدة مبدأ الحاكمية - ومثال ذلك الأطروحة القطبية (أطروحة سيد قطب) - وبالتالي تركيز الجهود على مسألة الإطاحة بالدولة من الخارج ، ومن هامش الحياة السياسية..

وإما أن تنلج فى النشاطات الاجتماعية والسياسية وتبدأ فى تحديد مواقفها، وتخطر مع كل نجاح جديد بتفتيت وحدتها بالخلافات المثارة حول المشكلات الواقعية .. وهو طريق الإخوان ، الذين ما زالوا يتحركون بحذر شديد من أجل تركيز الدعاية حول المبدأ العام ، وتنحية الخلافات العملية جانبا ، وإظهار هذه الخلافات ، لأنصارها قبل أعدائها ، على أنها مجرد خلافات فى رأى حول أفضل سبل "خدمة الحاكمية" .

وفى مواجهة عناصر التشتت ، ثمة عمل مستمر لخلق الشعور بالهوية من

خلال العديد من أنماط الملبس والسلوك والآداب . ولكن حتى هذه نفسها سرعان ما تفقد فاعليتها السياسية ، بالضبط بقدر انتشارها .. فمن وراء "الحجاب" المنتشر فى أوساط "المرأة المسلمة" تتصاعد التمردات ، وترقى إلى صياغة تفسيرات فقهية تتبنى بعضا من مطالب تحرير المرأة .. وهذا فقط على سبيل المثال .

٢ - ومع ذلك ، فهذه الحاكميات لا تقف فى فراغ اجتماعي أو تاريخي ، وإنما هى التعبير الحى الحاضر عن أزمة التحول التى تمر بها الإنتليجنسيا المصرية ، منذ سقوط عهد الرشوة الناصرية للإنتليجنسيا بالوظائف والرزقى السريع فى جهاز الدولة وفرص التعليم . فبينما تقلص جيش الإنتليجنسيا الإسلامية بشدة مع نجاحات النظام الناصرى ، يقتصر على الفئة القليلة التى هُزمت فى معركة السلطة مع "الضباط الأحرار" ، عاد ليتوسع بشكل متزايد مع تقلص الرشوة الناصرية ، والتخلى العملى عن قصويات شعار الهوية الوطنية مع الهزيمة ، لتؤول قيادة أيديولوجية الإنتليجنسيا: الهوية - الدولتية - النخبوية ، إلى التيار الإسلامى الحاكم .

لقد ناءت الدولة الوطنية بأعباء هذه الإنتليجنسيا ، واندلجت فى اتجاه تخفيض الرواتب فعليا (بالتضخم) وتقليص تعيين الخريجين ، برغم أنها ما زالت تتحمل أجور عدد والفر من الزائدين عن حاجة العمل . ليس هذا فحسب ، فالأكفاء لا محل لهم وسط هذا التراحم الهائل .. والانفتاح ، أى التحول نحو آليات السوق ، فتح الباب أمام تعويض الأجور المنخفضة بالفساد .. والطبقة الصاعدة "الجديدة" ، التى أُشير لإرهاصاتها منذ منتصف الستينات ، من رجال الأعمال ، انشغلت وقتا طويلا بترسيخ أقدامها ، غير ملتفتة للسخط المتراكم فى هوامش الإنتليجنسيا المصرية .

٣ - وفى ظل هذا الوضع انطلق سخط ما يمكن أن يسمى "الإنتليجنسيا الرثة" التى تعيش فى الإحياء العشوائية ، أو القادمة من الريف ، لتعانى جوا

متوترا لا يشير بمستقبل ، فى حين أنها ما زالت تشعر بتميزها فى مجتمع ما زالت تغلب عليه الأمية ، خصوصا فى المناطق التى وفدوا منها ، وتستشعر بالطبع وطأة توتر بالغ بين طموحاتها - البررة فى نظرها - وبين واقعها .

ومن الطبيعى أن تودى الحياة الاجتماعية الهامشية التى يعيشونها إلى الخروج على "الأعراف السياسية" ، على مجمل المسلمات التى استقر عليها المجتمع السياسى الذى نجا من السقوط فى مستنقع الهامش . ليس حمل السلاح فى مواجهة السلطة بأمر غريب عمن يعيشون بالذات فى الأحياء العشوائية ، حيث تغيب فعليا سلطة الدولة ، وخدماتها أيضا ، وحيث الخروج على القانون عرف يومية يمارسه جميع المهمشين من سكان هذه المناطق . والتكفير هنا يصبح أمرا طبيعيا .. فهو لا يعنى أكثر من رفض مكثف لوضع "كافر" بطبعه .

وثمة طبعتين مختلفتين من أيديولوجية التكفير الراديكالى تبعثان من هذا الوضع .. الأولى هى الطبعة الانعزالية (على غلط جماعة التكفير والهجرة) ، حيث تصبح الهامشية الاجتماعية مقدمة فى حد ذاتها ، ودليل طهارة ونقاء ، وحيث يمكن بناء مجموعة القيم وأنماط الحياة التى تتسق مع النزعة الانسحابية المتطرفة .. ويصبح الإخلاص لبدأ الحاكمية المجرد ، وبغير أى احتكاك اجتماعى وسياسى يذكر ، أمرا ممكنا . ومن هنا يصل التكفير إلى أقصاه ، ليشمل ، ليس الدولة والمجتمع فحسب ، بل أيضا الطبقات الأخرى من الحاكمية .

أما الطبعة الجهادية فترتقى بأفقتها إلى الانطلاق من الهامش للاستيلاء المباشر على السلطة ، وإقامة الدولة الإسلامية بالعنف فى مواجهة "الطاغوت" . وهى فى استراتيجيتها هذه ليست فى حاجة إلى تكفير المجتمع ، فيكفيها تكفير الدولة وتكفير كل أيديولوجية سياسية أخرى ، رامية إلى الاستيلاء على هذا التركيز الهائل للتنظيم والمال والسلاح ، المسمى جهاز الدولة ، والاستفادة منه فى عسكرة المجتمع والاندفاع نحو أوهايم "أسلمة العالم" بالقوة .. ومن هنا فهى خالية الذهن تماما من مسألة إدارة المجتمع وتناقضاته .. فتلك أمور تخص المستقبل .

ومن خلال هذا الموقع المتطرف على هامش المجتمع تستمد أيديولوجية الحاكمية (بما فى ذلك الجناح المعتدل) ثقلها السياسى المباشر ، كأيديولوجية إنتليجنسوية .. فمن خلال الإرهاب يتزعزع الجناح المعتدل ذاته التنازلات من النظام لصالح الإنتليجنسيا غير الرقة التى تحمى فى جدران النقابات المهنية مثلا .. ناهيك عن "المبادرات" الحكومية لتنمية الصعيد وإصلاح الأحياء العشوائية ، والتى لا تجد دافعها الأساسى سوى فى الإرهاب تحليدا .

إن مبدأ الحاكمية بالشكل الكامل الذى وصفناه هو نتاج هذه الإنتليجنسيا الرقة ، التى تعاني الآن من مشاكل أمنية هائلة فى مزاوله نشاطها ، والتى تعاني فوق ذلك من تقلص تدريجي لعضويتها ، بسبب التكلفة البشرية العالية ، وبسبب الفرص الجديدة التى أتاحت للإنتليجنسيا خارج مسار جهاز الدولة أصلا ، فى القطاع الخاص الجديد ، وفى العمل لدى الدول العربية ، وبالتالى تراجع الرفض المطلق للنظام بالنسبة لها . إن الحاكمية الراديكالية لا محل لها سوى فى قلوب المهمشين .. ومن هنا فشلها فى اجتذاب أية فئة أو طبقة اجتماعية رئيسية لمشروعها . وأقصى ما يمكن أن تأمل فيه أن تشارك فى كعكة السلطة مع الجناح غير الراديكالى فى حالة اضطراب هائل للنظام السياسى . ولكن حتى هذه الحالة "المتفائلة" ، لن تكون سوى حالة انتقالية ، حيث سيتطلب الأمر "ذبحها" ، بسكين إسلامى هذه المرة ^(١٠) ، على يد الجناح الأكثر قوة وفاعلية سياسيا واجتماعيا : الإخوان .

٤ - ذلك أن "الإخوان المسلمون" حركة ميسامية وثيقة الصلة بأجنحة من الطبقة المالكة ، ومن ثم بالنظام ، وبالدولة الوطنية من حيث المبدأ . فالدولة الإسلامية التى ينتظرها الإخوان ليست دولة أممية ، ولا عالمية ، وإنما هى الدولة القائمة ذاتها مع صبغة إسلامية قوية بدرجة أو بأخرى . فأيديولوجية الحاكمية هنا ، بعد التخلص من الجناح المسلح ، جرى تكييفها وإعادة دمجها فى

(١٠) ولهم فى الحرس الثورى الإيرانى أموة حسنة !

الأيدولوجية الوطنية ، ولكنها تظل مع ذلك أيدولوجية تكفير - بدرجات مخففة لا تشمل المجتمع ككل ولا الدولة - تعمل على احتكار الساحة الأيدولوجية تدريجيا ، وتجتهد في ابتكار "الحلول الإسلامية" للمشكلات المعاصرة ، والتسلل في صفوف النظام في محاولة للاستيلاء عليه تدريجيا من الداخل وفرض وجودها . ومن خلال أيدولوجية الحاكمة القمعية تستطيع أن تهب الطبقة المالكة فرصة للاستمرار في السيادة ، ولكن تحت قبضة الإخوان القوية .

غير أن القيمة الحقيقية للحاكمية الإخوانية تكمن في كونها الرابط الممكن بين الإنتليجنسيا الساخطة والطبقة المالكة ، ليس فقط عن طريق الوعود الإسلامية بالعدل القائم على الهوية ، ولكن أساسا بدورها المنتظر في أى اضطراب سياسى هائل ، حيث ستهرع إليها الطبقة المالكة بمجملها طالبة العون ، والسيطرة على انفجار الجماهير تحت شعار الإسلام ، وتصفية الجناح الجهادى بعد مدة تطول أو تقصر ، واستعادة النظام ، وتأكيد "هوية الدولة" في مواجهة "الفوضى" .

إن الإخوان أنفسهم بسبب شبكة المصالح الضخمة التى بنوها من حولهم ، لا يقلون عن النظام رعبا من انفجار قبيلة الهوية الإسلامية ، ومن كم السخط والغضب الكامن خلف شعاراتهم هم أيضا . فهم الحاجز الأخير .. ولكنهم أيضا ملغومون من الداخل ، فصوفهم تحوى عناصر متمردة من أجل المبدأ ، تطمح إلى حكم الإنتليجنسيا الخالص باسم الله ، وسوف تطمح أكثر فأكثر وتزداد راديكالية في حالة تدهور الأحوال أكثر فأكثر ونجاحها في ضم قطاعات من الجماهير الساخطة . ومن هنا أهمية شبكة المصالح فى الخارج والداخل التى تسهم فى تهدئة بعض قطاعات الإنتليجنسيا الإسلامية . هذا كله بالإضافة إلى مخاوف الإخوان من انضمام الطبقات الأوسع المضطهدة إلى الحركة ، لتبدأ فى المطالبة بنصيبها فى كعكة الحاكمية وتهديد الطبقة المالكة وتقديم تقاسيرها الخاصة للعقيدة.

ومن هنا فالإخوان مضطرون بشكل أو بآخر لدعم النظام الذى يريدون

الاستيلاء عليه ، برفض تكفيره ، بتهمة الإنتليجنسيا ورشوتها بمعرفتهم ، بتوجيه السخط إلى أيديولوجيات الهوية المنافسة وحدها ، بإقناع الجمهور الحاكمى بجدوى التحرك فى إطار النظام ، بالاشتراك فى الألعاب النيابية . وهو ما قد يصل إلى ذروته فى إبلاغ "السلطات" بشتون الجماعات الراديكالية التى تتصل بهم ، وتبتزهم .

غير أن هذا الدور إذا تم مده على استقامته سوف يؤدى إلى إفقاد الإخوان تميزهم ، وقدرتهم على اجتذاب السخط على النظام والتحكم فيهم والتسليم عمليا للراديكاليين باحتكار أيديولوجية الهوية الحاكمة ، وبالتالي فقدان دورهم ، دور البديل ، وتقلص نفوذهم إلى حد مساو لنفوذ الوفد مثلا ، كمجرد جناح من أجنحة الطبقة المالكة ، فضلا عن إمكانية التخلص منهم بسهولة ، نظرا لانهاء دورهم الموضوعى . ولكن هذا يمكن أن يحدث أيضا إذا ما استطاع النظام استيعاب قطاعات أكبر من الإنتليجنسيا ودمجها ، وتخلص من الجناح الراديكالى .

لذلك ، فالإخوان مضطرون أيضا لدعم الإرهاب ، تخويفا للنظام والطبقة المالكة من عواقب تجاهل مطالب الأيديولوجية الحاكمة الراديكالية ، وانتزاعا للمكاسب على أساس دورهم الممكن فى سحب البساط من تحت أقدام الحاكمة الراديكالية ، وإلا لفقد الإخوان مبرر وجودهم بالنسبة لشبكة مصالحهم وعلاقتهم بالطبقة المالكة .

فالإخوان إذن ليسوا على استعداد لتحمل أيا من تكلفة دعم الإرهاب أو دعم النظام للنهائية ، وليس أمامهم سوى تحقيق توازن ما بين الخططين المتناقضين ، والتحرك بحذر وخشية ، إلى أن تدفعهم الظروف دفعا نحو مهمة إنقاذ النظام من طوفان الهوية الحاكمة وقمع الإنتليجنسيا النائرة ، بما فى ذلك جنودهم هم .

إن الإخوان يربون أوضاعهم منذ الآن للاندراج فى النظام العالمى الجديد ، ويتصلون بالقوى المهمة فيه ويطمنونها ، ويعقدون الصفقات السياسية والمالية .

فالمشروع الأسمى الوحيد الممكن في ظل النظام العالمي الخالي هو الإنفاق على "نشر الدعوة"، أما إعالة جيش الإحتلجيسيا الذى يعلق آماله عليهم ، فقد أصبح فى عداد المستحيلات .

ب - الأيديولوجية الوطنية

إذا كانت أيديولوجية الحاكمة تسعى إلى بناء دولة عقائدية ، فإن الأيديولوجية الوطنية قد أسستها دولة قامت بالفعل . ومهما كان ادعاء هذه الأيديولوجية بأنها تتحدث باسم قومية تأسست فى أعماق التاريخ السحيق ، مصرية كانت أو عربية ، فإنها ليست سوى مفهوم حديث جدا تشكل فى أواخر القرن الماضى وأوائل القرن الحالى على أبعد تقدير ، وانطلق يتغلغل فى أحشاء المجتمع فى صيرورة طويلة وشاقة مدعوما بقوة الدولة وأجهزتها . وفى خلال هذا الزحف أخذ فى ابتلاع عديد من المفاهيم داخله ، لعل أهمها العدالة الاجتماعية ، وأخذ يغير من أسسه الفكرية ، حتى حط أخيرا على مفهوم يسمى الخصوصية ، بعد أن كان يتكلم عن اللغة والتاريخ أو النيل وروح الشعب القرعونية أو العربية . والحال أن الأيديولوجية الوطنية ، مثل زميلتها الحاكمة ، ليست أكثر من أيديولوجية هوية مرفوعة إلى المستوى السياسى . ولأن المستوى السياسى يدور فى النهاية حول جهاز مركزى واحد ، هو جهاز الدولة الحديثة ، فلا بد وأن تتعرض اللغة والتاريخ وروح الشعب والخصوصية والنيل وأى مفاهيم أخرى لعملية تنميط وعزل ودمج واستبعاد لتحويل الهوية الوطنية إلى كيان بسيط واحد وحيد الجانب ، أى لإقامة إله الهوية ، أى أدلة الوطن .

فالهوية المصرية تفرض أن ما يجمع النوبى والصعيدى والشرقاوى والسكندرى وساكن الواحات أيضا ، أعمق مما يفرقهم ، فى مجال الخصوصية الثقافية بالذات ، فتتجاهل فوارق اللغة (اللهجة) والعادات والتقاليد والمعتقدات ، بالإضافة طبعا للفوارق الطبقية ، والفوارق الاقتصادية والاجتماعية الخلية . هى

بالمقابل تدعى أن ما يفرق السكندري عن الطرابلسي (الليبي أو الليناني) ،
والنوبي عن الإثيوبي والقاهري عن الدمشقي مثلاً ، أعمق مما يجمعهما ، وهو
بالطبع ما تعترض عليه أيديولوجية الهوية العربية التي تؤكد على العكس (بامسثناء
الإثيوبي طبعاً) .

والمسألة طبعاً ليست مسألة نظرية ، إذ لا يوجد أى أساس نظري يُذكر
لتحديد ما هو "أعمق" وما هو "أسطح" ، الذى يجرى افتراض الهوية المركبة على
أساسه .. المسألة مسألة فعل سياسى ، مسألة إنتاج للهوية يجرى تصويره على
أنه اكتشاف ، على غرار ما يحدث فى الهوية الحاكمة الإسلامية .. ولكن هذه
المرة عن طريق جهاز الدولة .. ليس بالعلم والنشيد فحسب ، ولكن باختيار لغة
رسمية ، ولهجة شبه رسمية (القاهرية) تروج لها الفنون "القومية" ، وبالمناهج الموحدة
فى المدارس والزينة المشتركة فى الجيش ، وبخلق الرموز المختلفة ، بما فيها الفرق
الرياضية شبه القومية ، والتمثيل الخارجى القومى ، وقبل كل شئ بالوقع المستمر
المتغلغل لجهاز الدولة الحديثة ، الذى بدأ بالاستيلاء على حياة المدن ، فهدم أسوار
الحارات والأحياء والمدن ، ووضع التنظيم المركزى لأموال الصحة والنظافة
والمرور ، وتغلغل ذلك تدريجياً فى حياة الريف أيضاً (لم يشعر الريف المصرى بوقع
الدولة الحديثة القوية فى مسام حياته إلا فى مرحلة متأخرة ، حتى أن بعض
المعمرين الريفيين يقولون بحس تاريخى سليم أن عبد الناصر هولى أنشأ "مصر") .
ومن خلال هذا كله تصبح قرارات جهاز الدولة وتعاملاتها الخارجية ونظم
جماركها وضرائبها وتنظيماتها جزءاً لا يتجزأ من حياة السكان اليومية .

ومن خلال هذا التمييط ينشأ مفهوم المواطنة ، الذى لا يتأكد من خلال هذه
الآليات فحسب ، ولكنه يتولى إلغاء واستبعاد الخصوصيات الأخرى ويدفعها إلى
المؤخرة ، أو يدمجها فى نشاطاته (مثل تقديم خدمات دينية) ، لتصبح "الخصوصية"
الوطنية المصنوعة هى الهوية السياسية الوحيدة ، ويتنقل الباقي إلى مجال الفلكلور .
وهكذا فإن الخصوصية الوطنية هى حرب ضد الخصوصية ، بما فى ذلك اللغة

والثقافة والتاريخ .. حرب سياسية تهدف إلى خلق ولاء سياسى لجهاز الدولة الوطنية .

٢ - وقد لعب الجيش بالذات ، أساس الدولة المصرية الحديثة ، دورا جوهريا فى إنشاء مفهوم الهوية . وليس صدفة أن إبراهيم باشا قائد جيش محمد علي هو أول سياسى يتكلم عن قومية عربية أثناء فتوحاته ، فالحروب الوطنية هى المظهر الأقصى لأيدولوجية الهوية الوطنية .. لأنها المبرر الحديث للضم والإخاق ، ولأنها ترفع الولاء السياسى للهوية إلى مستوى الوجود الخفى : الحياة والموت .. المخاطرة بالحياة وقتل الآخرين . وهى تفعل ذلك ليس عن طريق الحرب ذاتها فحسب ، بل عن طريق ما يسمى العقيدة القتالية التى يجرى حشو أذهان المحاربين بها .. وفكرتها الأساسية ، أيا كانت أشكالها ، هى رفع الولاء الحسى "الطبيعى" الذى يربط الفرد بأسرته وأصدقائه وعشيرته إلى المستوى السياسى ، إلى مفهوم "الوطن" ، الذى يتحد بتصور "جهاز الدولة" ، الذى يصبح الممثل الرسمى الوحيد للأسرة والأصدقاء والعشيرة .. الذين جرت أدلتهم .

ولكن الوطنية لا تتوقف فى استثمارها لما هو إنسانى عند هذا الحد ، حد الحصول على ضريبة الدم ، ولكنها تعيد استثمار ضحاياها ، فإما أن تستخدم الدماء فى أحوال المزعمة فى طلب مزيد من الدماء للشار من الأعداء ، وإما أن تستولى على شجاعة وكرامة الجندى وتجرب لها تحويلا أيدولوجيا لتصبح تعبيرا أو مظهرا "لأصالة الشعب" و"معدنه" و"عظمة أخلاقه" و"حيوية الأمة" و"شجاعته" و"كرامته" ... الخ . أما وقائع الفرار والخوف والاشمتزاز من إراقة الدماء فيجرى قمعها أولا وإخفاؤها ثانيا . وهكذا يصبح الجندى - الإنسان - الفرد العيى مجرد "ممثل" للشعار ، للأمة .. أى للدولة ، مثله مثل الزى الذى يلبسه سواء بسواء ، وكذا القماشة التى يرفعها علما .

غير أن الاستثمار الأساسى الذى قامت به الأيدولوجية الوطنية فى الأربعينات هو استيلاؤها على مفهوم العدالة الاجتماعية .. ففى إطار ما سمي

الوطنية المصرية نسبت - كما قلنا من قبل - كل مشكلات الفقراء المضطهدين إلى مشكلة الأجانب وسيطرتهم على البلاد ، وما سمى نهيا واستنزافا ، وهو ذات الاتجاه الذى اخترع بعد الاستقلال مفهوم "الاستعمار الجديد" والهيمنة الاقتصادية العالمية ومجمل أفكار "نظرية التبعية" ، ونسبة كل المشكلات لهذا العدو الخارجى الشرس . ولكن هذه قصة أخرى .

٣ - والأيديولوجية الوطنية لا تؤدج بهذا التجريد وحده ، ولكن بالتقسيم/ التكفير أيضا .. فأى ولاء سياسى على أساس طبقي أو دينى محظور ، وسيف "الخيانة الوطنية" مرفوع دائما على الرؤوس .. هذا بصفة عامة ، ولكن فى مصر - وربما فى غيرها من بلاد العالم الثالث - أخذ القمع الوطنى أبعادا هائلة ، لأن الهوية الوطنية ، كمبدأ أساسى ، التحمت بمشكلة جهاز دولة ما زال تحت الإنشاء والتوسيع .. ومن هنا شمل مفهوم "الخيانة الوطنية" كل خروج على الخط السياسى الرسمى للنظام ، وهو ما بلغ ذروته فى الدولة الناصرية ، التى حجمت من نفوذ الطبقة المالكة المفتحة بالضرورة على الرأسمال العالمى ، واستثمرت الطبعة الإنتليجنسوية للهوية المصرية إلى أقصى مدى ، بما فى ذلك بعدها العربى أيضا .

إن كل التكفير الوطنى (والدبنى أيضا) الذى تمارسه الأيديولوجية الوطنية ضد الحاكمة إنما يرجع بجذوره ومفاهيمه إلى المواجهات الدموية بين الإخوان والضباط الأحرار ، فى أعوام ١٩٥٣ و ١٩٥٤ و ١٩٦٥ ، فالحاكميون عند الوطنيين عملاء ، لدول النفط بشكل مؤكد ، وللولايات المتحدة على الأرجح ، ولإسرائيل على استحياء^(١١) !! وفى الصياغات الأكثر احتشاما يكونون عملاء "بشكل موضوعى" "لأعداء الوطن" ، يخدمون عمليا مصالح "أعداء الشعب"

(١١) كتب أحدهم فى روز اليوسف منذ بضعة شهور (من تاريخ نشر المقال) متسائلا عما إذا كانت توجد وثائق عن علاقة تيار الحاكمة بالموساد . وقد سبق للنظام الناصرى أيضا أن اتهم تنظيم ١٩٦٥ الإخوانى ، بقيادة سيد قطب ، بالعمالة للحلف المركزى والاتصال بالموساد .

(حيث أن ثمة تقليد للتوحيد بين الوطن والشعب يرجع إلى الأربعينات) !!

وهناك أيضا التكفير الديني ، باتهام الحاكمين بالخروج عن شيء يعتبرونه هم "صحيح الإسلام" يتميز بالتسامح الديني وبالوطنية أيضا . غير أن هذه التكفيرات جميعا آلت فكريا ، بعد أن قدح الوطنيون أذهانهم ، إلى اتهام الحاكمة بأنها أصلا "أيديولوجية مستوردة" ، لا تتفق مع "أخلاق الشعب المصرى" و"تسامحه" ، والمقصود بالذات "وطنية" ، وبأنها ذات أساس قبلى متخلف .. متجاهلين فى ذلك كله الأساس "المصرى جدا" لحسن البنا وسيد قطب ، وجملة الأتباع القادمين من صفوف "الشعب المصرى الأصيل" ، بل ومتجاهلين أنهم هم - أى "الوطنيين الأصلاء" - أصحاب الطبعة الأولى لأيديولوجية الهوية النخبوية التكفيرية ، أى أيديولوجيتهم الوطنية ذاتها !!

مثل هذه الاتهامات ليست مؤامرة يحكيها "الوطنيون" ضد "الإسلاميين" ، رغم ميلها الطبعى لإنتاج الافتراءات ، وإنما هى تعبير عن ميل موضوعى لأيديولوجية نخبوية - دولية للشك فى نوايا أى خروج أيديولوجى عن نطاقات ما يمكن أن يسمى تجاوزا "تفكيرها" ، على ذات غلط ميل أيديولوجية الحاكمة لإنتاج فكرة "المؤامرة العالمية ضد الإسلام" وحشد الأعداء فيها حشدا .

ليست الأيديولوجية الوطنية عقلانية ، ولا موضوعية ، وليس الإرهاب الفكرى والجسدى الذى تمارسه صدفه ولا خطأ ، بل هو من صميم بنيتها كأيديولوجية هوية . ومن هنا فالتكفير الوطنى جهاز أيديولوجى متكامل ، له أيضا طبعته الموازية لمفهوم الجاهلية الحاكمى ، متمثلا فى فكرة "المؤامرة العالمية ضد مصر" ، بسبب موقعها الاستراتيجى أو ثقلها السكانى أو تاريخها العريق ، أو - وهى نقطة إنتلجنسوية مهمة! - ريادتها الثقافية فى الوطن العربى ، إلى آخر هذه الزهات التى أصبحت مقنعة من فرط تداولها .

٤ - وأيديولوجية الهوية الوطنية تتمتع على المستوى العالمى بامتياز خاص ، وهو كونها عضو فى "الاجتمع الدولى" .. فالعالم عبارة عن مجموعة من الدول

القومية ، حتى ولو كان سكانها قبائل متناحرة ! والدولة هي التي تحدد لسكانها مع من يتعاملون ، وتحظر عليهم التعامل مع دول بعينها ، فتحدد الأعداء والأصدقاء ، ومدى التعاون ومدى العداء .. وتهيمن على التبادلات الثقافية والتجارية والاقتصادية والإعلامية وغيرها .

وهو نظام تطلب الاعتراف به عالميا إنتاج ما يسمى احترام السيادة الداخلية لكل دولة ، ويعنى أدق وأكثر عملية ، عدم انتهاك هذه السيادة بالنسبة لأى دولة إلا بمعرفة دولة أخرى !! فالشعوب ، التي تتحدث الدول باسمها ليس لها حق الانتهاك ، ولكن الدولة نفسها لها هذا الحق ، عن طريق الحرب أو الجاسوسية ، أو التبادلات السلمية بمعرفة الدولة الأخرى وبموافقتها .

ويتمثل الوضع المثالي بالنسبة للمفكرين المدافعين عن "عالم القوميات" فى اقتصار التفاعل على هذه التبادلات السلمية وحدها .. وهو ما يجد تعبيره الرمزي فى الوقفة المتخفية التى يقفها ممثلو الدول وهم يستمعون إلى النشيد الوطنى للدول الأخرى ، أو يحمل ما يسمى "البروتوكول" . وهو ما يغطى واقعا اتفاقا غير مكتوب ، يحق بمقتضاه لكل دولة أن تقول أنها (وشعبها) عظيمة جدا ، ومن حقها أن تقول فى الداخل أنها "أكثر تساويا فى العظمة من الآخرين" ! ففى المجتمع الدولى، مصر عظيمة جدا ، وإسرائيل أيضا ، وكذلك ألمانيا النازية (قبل الحرب) ، والديمقراطية (بعدها) . وكلها أيضا تتميز بأنها فوق ذلك "عظيمة جدا جدا" فى الداخل ! غير أن عظمتها الداخلية تزداد وقت الحرب للتعويض عن نقص عظمتها الخارجية !! أكوام من الكذب .



غير أن مشكلة الإنتليجنسيا الوطنية المصرية لا تكمن فى تهافت مفهوماتها ، ولا فى تناقضها .. فهى على استعداد لابتلاع تناقضات "أفطع" بكثير براحة تامة وهدوء بال ، وإنما تكمن مشكلتها فى الحصاد المر "لجهادها الوطنى" ، فى جزاء سنمار الذى لاقته على يد الدولة الوطنية التى حسبت يوما ما أنها امتلكتها !

١ - لقد رأينا فى القسم الثانى الظروف التى أدت لتكوّن الطبعة الإنتليجنسوية - لا البرجوازية - لأيدىولوجية الهوية الوطنية ، وانتصارها الذى أدى فى النهاية إلى انقلاب يوليو ١٩٥٢ .. الذى أصبح فى عينيها ثورة . غير أن هذه "الثورة" التى احتفلت الإنتليجنسيا بمقدمها احتفالا عظيما ، واعتبرها كل جناح من أجنحتها (بما فيهم الإخوان - الذين كانوا وما زالوا يتحركون فى إطار الدولة الوطنية) ثورتها الخاصة .. كالت لهم على يد الإنتليجنسيا العسكرية اللطعات المتابعة ، ليوضح أن الضباط يتوون أن يتولوا الحكم بأنفسهم واختراع التوليفة الأيدىولوجية التى تناسيهم هم ، والأهم من ذلك ، أن يحتكروا الكلام باسم الشعب والوطن ، وفكرة الاستعلاء على الطبقات ، وسرعان ما حسمت الموقف بحل كل منظمات الإنتليجنسيا السياسية ، والسيطرة على منظماتها النقابية .. وتأطير الثقافة بأطر ميسامية حديدية .

ولكن النظام الناصرى بالمقابل وفر لأغلب قطاعات الإنتليجنسيا فرص التعليم والوظيفة والترقى السريع ، والسلطة الممتدة فى أحشاء المجتمع ، و"أمم" المثقفين أنفسهم بتوطينهم داخل جهاز الدولة ، و"سمح" لهم بالتعبير عنه ، بحماس ! والأهم من ذلك أن النظام نجح فى تأميم شعارات الإنتليجنسيا الثورية التى تبلورت فى الأربعينات ، فشجعهم ذلك على التصالح مع القمع وقبول الصفقة . وهكذا حققت الإنتليجنسيا المصرية فى مجموعها ، وفى معظم تعبيراتها الأيدىولوجية ، حلم التماهى مع الدولة ، ولكن على وجه مختلف تماما عن طموحاتها الأصلية ، وانشغلت فى صراعاتها فيما بينها على الفوز برضا النظام : الإسلاميون (عدا الجناح القطي المتمرد) ، والوطنيون بأقسامهم على حد سواء .

وفى ظل هذه الصفقة ، قبلت الإنتليجنسيا قمع الحريات ، وإشاعة الإرهاب^(١٢) ، ونهب الريف ، وتحمست للأطروحات العربية و"الاشتراكية" ،

(١٢) إن أهوال عصر الاستعمار لتقف متواضعة بجانب مجون إبراهيم عبد الهادى فى الأربعينات - مجون "الدولة شبه المستقلة" - التى تستجى بدورها عند المقارنة

وربطت نفسها ربطاً تاماً بالنظام ، الذى قدر له أن ينهار ، ويعاد تشكيله ، لتسقط معه هذه الإنجليجنسيا التى أصبحت فجأة زائدة على الحاجة ، ولا لزوم لها ، ومعوق للتنمية ، ومسئولة بشعاراتها الوطنية والعربية والاشتراكية عن الخراب . لقد كان مقتل الأيديولوجية الوطنية هو بالتحديد تشكل الدولة الوطنية بالفعل . وهكذا آلت قيادة الإنجليجنسيا المتمردة إلى الأيديولوجية الحاكمة ، بالضبط لأنها معادية للدولة الوطنية .

٢ - ليس القمع فى حد ذاته من الأمور التى تستفز الإنجليجنسيا المصرية ، فإيديولوجيات الهوية التى تسودها على اختلافها قمعية أصلاً كما رأينا .. وإنما تكمن المشكلة فى تراجع النظام عن دعم الإنجليجنسيا . وفى البداية هاجمت الإنجليجنسيا الوطنية الإمبريالية وإسرائيل لأنهما سبب هزيمة النظام ، ثم التفتت تطالب بالديمقراطية ، ثم فوجئت "بالطبقة الجديدة" تتمدد فى ظل الانفتاح ، فكان "نصر أكتوبر" بداية هزيمتها ، فالتفتت تهاجم النظام ، باسم العدالة الاجتماعية حيناً ، وباسم الوطنية حيناً .. وحاصرت النظام ، وسعت لسحب الشرعية منه .. وفى ظل الأزمة الاقتصادية المتفاقمة نجحت إلى حين .. لتفاجأ باغتيال السادات عدوها اللدود على أيدى الحاكيمين ، لتهرع لا تلوى عن شيء إلى أحضان الدولة مرة أخرى !! مطالبة إياها "بالتعلم" من الدرس والإقلاع عن مغازلة الإسلاميين !!

ولكن هذا التقارب النسبى الجديد ليس مسألة شعارات ، ولا صراع مجرد للهويات فى فضاء الفكر ، ولكنه يستند إلى عمليات تكيف مهمة طالت العديد من قطاعات الإنجليجنسيا . ذلك أن الانفتاح وثورة أسعار البترول فتحت أمام الإنجليجنسيا أبواباً جديدة : العمل فى الدول العربية ، فى البنوك والشركات

= بالعقالات الناصرية - معقالات الدولة "المستقلة" - والمذابح المنظمة مثل مذبحه كرداسة (١٩٦٥) (أثناء مطاردة تنظيم سيد قطب) !! وسوف يشهد الفلسطينيون بدورهم هذا السيناريو ، و"ينعمون" بالقمع الوطنى" إذا أتاحت لهم إسرائيل فرصة بناء دولتهم القومية القمعية الخاصة بهم !!

الخاصة والأجنبية والسياحة ، وأخيرا فى القطاع الاستثمارى الجديد الضخم فى المدن الجديدة والقديمة .. فقلصت علاقتها بجهاز الدولة ، وبالتالى بمجمل الأطروحة الوطنية - الدولتية - النخبوية .. وهو تأثير شمل ، ليس المستفيدين المباشرين فحسب ، ولكن قطاع أعرض بكثير ينتظر فرصته ^(١) .

وهكذا راح الكل - تقريبا - يسعى للحاق بركب "النظام العالمى الجديد" ، واقتناص الفرص السائحة فى السوق العالمى ، بما فى ذلك الإنتليجنسيا المثقفة حاملة الأيديولوجية الوطنية ، فأبناؤها جميعا - وأبناء الإخوان أيضا - يلتحقون بالمدارس ذات التعليم الأجنبى ، سواء ذات الطابع الإسلامى أو المسيحى أو الحكومى (المدارس التجريبية) ، مفصحين بذلك عن الشعار العملى الوحيد للإنتليجنسيا الوطنية : القفز من السفينة الغارقة !!

٣ - وفى ظل هذا الوضع يمكن أن نفهم نجاح السلطة - التى ما زالت تسير "على نهج كامب ديفيد" وتمارس "الانفتاح" الذى صار إنتاجيا - فى تأمين الأيديولوجية الوطنية مرة أخرى . فالمثقفون الوطنيون العزولون عن القطاعات المتمردة من الإنتليجنسيا لم يعد لهم مأوى سوى النظام ، والمزعة الكبرى لدولتهم الناصرية كسرت أية إمكانية للتبجح الوطنى القديم . وهكذا ظهرت الطبعة المعدلة الجديدة من "الأيديولوجية الوطنية" فى خدمة رجال الأعمال الجدد ونظامهم .

هذه الأيديولوجية ليست مستقلة بذاتها أصلا ، بل أصبحت جزءا من

(*) إضافة : وأعتقد أن هذا هو السبب الأعظم للشدح الشديد من جانب مثقفى الهوية الوطنية على "اليزودولار" .. فالسألة الأساسية ليست أن اليزودولار شجع الاتجاهات الإسلامية أو "تآمر معها" بالتمويل، ولكن أنه جذب قطاعات عديدة ، كما هو وارد بالمتن، بعيدا عن مجمل أيديولوجيات الهوية ، ولو بغير تعمد أو "مؤامرة" .. أى بسبب أثره على مسألة "أزمة الانتماء" التى كثر عنها الحديث آنذاك والتى كانت تعنى فقدان مثقف الهوية لنفوذه الجماهيرى .

خطاب أشمل للسلطة ، هو "خطاب التنمية" ، ذلك الخطاب الذى تحرص فيه السلطة باستمرار على تذكير الإنتليجنسيا بأنها كثيرة العدد ، زائدة عن الحاجة ، تعوق التنمية ، تثقل كاهل الميزانية ، تتسبب فى الديون ، أى تهدد "مستقبل الوطن" ذاته !!

وفوق ذلك فهى - وا دهشتاه - وطنية مصرية ليست معادية للإمبريالية ولا لإسرائيل من حيث المبدأ ، يدور خطابها حول تحقيق "المصالح الوطنية" من منظور قبول مجمل التوازنات الدولية الرئيسية ، وبالتعاون "مع الجميع" ، والاستفادة من الهامش المتاح للمناورة مهما كان ضيقا . وهى أيضا وطنية تقبل ، وتطارد ، طبعة خاصة من "الإسلام المعتدل" لمواجهة الحاكمين المتمردين .

وليس للمثقفين الوطنيين الآن من برنامج سوى هذا البرنامج الحكومى نفسه ، مع قدر من التطرف المبدئى اللائق بالمقام !! الذى يقل على كل حال بالتدريج .. من المطالبة بتوسيع القطاع العام ، إلى الإبقاء عليه ، إلى مجرد بيعه بالتدريج وبدون خسائر ، إلى عدم بيعه للأجانب .. ومن مواجهة إسرائيل إلى قبول التفاوض إلى المطالبة بالحد من التنازلات . ولكن حتى الزيادة على النظام صارت صعبة ، سواء بالنسبة لتصريحات وزارة الخارجية فى المسائل الخلافية مع إسرائيل ، أو "تصريحات" إبراهيم مسعدة فى المسائل الخلافية مع الولايات المتحدة!! أما القومية العربية فلا يتعدى القول فى شأنها حث النظام على المضى قدما فى جهود "المصالحة العربية" مع الأنظمة التقدمية والرجعية على حد سواء ، والتشدد فى مفاوضات السوق الشرق أوسطية^(١٣) .

(١٣) فى عدد الأربعاء ١١ أكتوبر ١٩٩٥ من الأهالى وضع الفكر "الماركسى القومى" (أشبه بقولك دائرة مربعة!!) كريم مروة برنامجا جديدا للقومية العربية فى ضوء المستجدات . ويمثل هذا البرنامج فى دعوة المثقفين العرب للالتقاء والتقارب ووضع الخطط المشتركة - على الورق - لمواجهة ست مشكلات رئيسية ، منها الديمقراطية والمجتمع المدنى والسوق العربية والجامعة العربية ، على أن تجرى المناقشات بأقصى ديمقراطية . وهو فى = الحقيقة

٤ - وهم لا يخدمون النظام فحسب ، ولكنهم أيضا حريصون على الاستئثار بهذا الدور ، ومن هنا هذا الزعيق المتواصل ضد الإخوان واتهامهم بالتحالف مع الإرهابيين وتخويف النظام مهم ، والشكوى من المساحات التي يحتلها الحاكميون المعتدلون (الذين يتحركون ضمن أفق الدولة الوطنية) في الإعلام ، وفي الحزب الوطني والمواقع المهمة داخل جهاز الدولة !! وينساقون خلف ادعاءات الحاكيمين مؤكدين أن هؤلاء يريدون العودة بالبلاد أربعة عشر قرنا للوراء ! في ذات الوقت الذي يحاولون فيه اقتباس الوسائل التنظيمية والدعائية والخدمية الحديثة والمبتكرة التي يستخدنها الإخوان ، ويغسلونهم على ظهورهم المسلح الذي يبرر وجودهم ، متحسين على أنهم "ليست عندهم تجربة" !

إن خدمة الدولة هي هدف الإنجليجيسيا الوطنية ، وهو ما يتطلب دولة وطنية ، تقام ولو بالقوة .. ومن هنا الراحة العظيمة التي شعروا بها عندما انقلب العسكر الجزائريون وأوقفوا الانتخابات التي كانت تنذر بعودة الإسلاميين للسلطة . فباسم الوطن ، وطن الإنجليجيسيا ، لا تجرى المطالبة بقمع الإسلاميين وحرمانهم من "حرية الفكر والعقيدة" فحسب ، ولكن أيضا قمع "الشعوب الغبية" التي سوف تتسبب "بغائها" في "ضياع الوطن" !!!

ولكن الوطن المقدس هذا ظل ويظل بالنسبة للإنجليجيسيا الوطنية شعارا سياسيا ، وفرصة للحكم قبل كل شيء . ولكنه ليس مقدما بما يكفي للحيلولة دون تهريبهم من التجديد مثلا : رمز الوطنية . والمواطنة ليست مقدمة بما يكفي لمنع الاندراج في شبكات الوساطة والمحسوية ، واقتصاص الفرص من أفواه "الشعب" الذي يتحدثون باسمه !

٥ - لقد انحسرت الهوية الوطنية عند أغلب قطاعات الإنجليجيسيا لتحصر

برنامج رائع لقضاء وقت الفراغ بالنسبة لهذا القطاع من المثقفين الذي خرج مياميا على المعاش !! هذا مع ملاحظة أن الخروج على المعاش كان دائما شرطا أساسيا لأي مناقشة ديمقراطية حقا في صفوف الإنجليجيسيا الوطنية .

وسط مجموعة المثقفين الوطنيين ، ومن هنا انخفضت طموحاتهم كثيرا .. فبدلا من المطالبة بالسلطة ، والادعاء الواسع العريض بأنهم "حراس الأمة" وأملها في التقدم و"قادتها" ، أصبحوا فقط مجرد "مدافعين عن ثقافتها الوطنية" ، حراس "أمتها الثقافي" ، جنودها في مواجهة "الاستعمار الثقافي" والتطبيع . ومع ذلك فهم يتشاعنون على هذه الأمة - أمة الإنجليجيسيا التي انحرفت نحو الحاكمية - مؤكدين لها أنه ليس من حقها أن تحرمهم من حرية العقيدة والتعبير !! ذلك أن "الأمة" تهددهم الآن بجرمانتهم من "حقهم" في الدفاع عنها وعن ثقافتها !! أى من الرقعة الأخيرة التي تبقت لهم من ملكهم العريض !

وهكذا ينز الخطاب الوطنى الآن مرارة المزعجة ، التى يُرجعها إلى "خيانة" النظام . فورقة التوت التى تبقت هى الادعاء بأن النظام الحالى قد انقلب منذ عصر السادات على الدولة الوطنية الأصلية : الناصرية . إن هذه الإنجليجيسيا الوطنية تعيش الآن عصرا تسميه "عصر الخيانة" ، خيانة الشعب ، خيانة الأقدار ، أو "الزمن الردئ" - على حد التعبير الموفق لياسر عرفات .

ومن داخل هذا الخندق تعالى الإنجليجيسيا الوطنية من قلق دائم ، وعذاب مستمر للضمير ، لأنها لا تجد ما تقوله .. فهى إذا تكلمت عن الخصوصية ، أصبحت مهددة بالانزلاق خدمة معسكر الهوية الحاكمية ، ، وإذا نددت بالإرهاب أصبحت مهددة بأن تفقد كل استقلال عن النظام ، فهى مضطرة دوما لخيانة نفسها ، ولا تهدئ من عذاب ضميرها إلا بإلقاء اللوم فى هذا المأزق على الحاكمية المستوردة جينا ، وعلى النظام حيناً .. إنها تتمزق من أطرافها الأربع .

ولكن الأمر الذى لا تتمكن هذه الإنجليجيسيا من رؤيته هو دورها الأساسى الذى لعبته ، ليس فى إنتاج النظام وأيديولوجيته فحسب ، بل وفى إنتاج الحاكمية أيضا : فالتأسيس المباشر للفكر هو الذى أدى للتأسيس المباشر للدين ، والأيديولوجية الوطنية المقدمة هى السلف المباشر للحاكمية المقدمة ، والخبوية الوطنية هى التى قرشت الطريق للخبوية الحاكمية الأكثر راديكالية ، والأكثر من

ذلك أنها بمواجهتها للحاكمية بمنطق الهوية الوطنية ، تقدم هذه الحاكمية نفسها
الفرشة المناسبة تماما لإدارة معركتها الأيديولوجية : فرشة الهوية - هذا إذا تغاضينا
عن حقيقة أنها أصبحت أيضا تجادل الحاكية على أرضية "صحيح الدين" !
نحن نعيش عصر احتضار الطبعة الوطنية من الأيديولوجية الدولية - النخبوية
التي تدور حول مفهوم الهوية .. وهو أمر لا يستحق على كل حال كثير بكاء ..
فلندعها ترحل في صمت ، ولنتركها لأقلام المؤرخين .

ج - التمرد على أيديولوجيات الهوية

من الحماقة أن نلوم أيديولوجيات الهوية لأنها تكذب ، لأن الأيديولوجيات
ليست سوى حقل إنشاء الأساطير السياسية ، في حين أن الأساطير ليست سوى
أيديولوجيات ميتة ، فقدت خصوصيتها السياسية واندجمت في عالم الخيال .
والأيديولوجيات لا تنقد نفسها ، ولا تفكر إلا للتحايل على إخفاء طابعها
الأسطوري ، أى لتكذب كذبا أكبر تأثيرا وأخفى ، ولتبدو أكثر واقعية ولملموسة
.. بل هي تقاوم النقد وتحاول أن تندج في بنيتها الأسطورية .. فشبح الوطنية
الأسطوري يتلع العدالة الاجتماعية ، ويخلق لنفسه تاريخا ، ويدخل في مناقشات ،
بل ويجادل باسم العلم ذاته ، ولكنه في النهاية لا يفعل أكثر من أن ينظر في
عينك : هل أقتعتك بما فيه الكفاية لأبتلعك .. لأضمك لمملكتي ؟

ولكن الأيديولوجيا ليست مجرد أسطورة ، فهي أسطورة سياسية ، تدور حول
مصالح ، قوى ، صراعات ، مؤسسات ، مكاسب ، دماء ، ولذلك فهي "حقيقية"
أيضا ، لا تقل واقعية عن أى منتج بشري آخر . وهي منتجة وذات قيمة أيضا ..
تعيد إنتاج نفسها بواسطة استهلاك حياة البشر الفيزيائية ومنتجاتهم المادية ..
ولكنها دائما تستهلك البشر وهي تقنعهم بأنها تحررهم ، وبأن حريتهم إنما
تكنم في خضوعهم لها ، وتضحيتهم في ميولها .. سواء كانت أيديولوجية العقل
أو أيديولوجية الهوية ، وسواء كانت هوية وطنية أو إسلامية . إن "الأرواح" ذاتها

لا يمكن تحضيرها إلا بأدوات وطقوس ، بالسلة والبخور والكلام والرقص . فإذا لم توجد الأدوات لن "تحضر الأرواح" !! والحال أن سلة الأيديولوجية الوطنية وبخورها ورقصها ، أساسها المادى ذاته .. دولتها .. هو الذى يجرى الآن امتصاصه وهضمه لحما وعظما ودما . فالأيديولوجية لا تموت إلا اغتيالاً ..

اغتيالاً وليس غيلة ، فالمسامرة والوسطاء منهمكون الآن فى الاتفاق على تمريرها ، بيعها بالقطعة ، والمساومات دائرة ، لنكتشف فجأة أن الأشباح لها وزن ، وطول وعرض ، يتيح للشارى أن يعاينها ، ويذوقها ، ويقلبها فى يديه ويمسكها ، وللبائع أن يعرض مفاتيحها ، وقوتها ، ويجادل ، ويتظاهر بالامتناع عن البيع ، ولكن الصفقة قد رسمت أبعادها بالفعل .. ونحن أنفسنا ، جسمنا ودما وعقولنا ، محل الرهان فى السوق ، سوق النخاسة العالمى الجديد .. ولما كان الأمر يهمنا جميعاً .. فلهلما بنا نسترق النظر ، ونلعب اللعبة الأيديولوجية ، فنخرج من أنفسنا ، ونطلع إليها وهى واقفة فى السوق ، ونفرض على المساومة علينا .. ولكن حذار من الأمل بالنجاة .. إذا تصورنا أن هذا الموقع الخيالى يمنحنا حصانة فى وجه الطوفان ، إذا لم نفعل شيئاً لنهرب بجلودنا الحقيقية ، وليس بأرواحنا وحدها !! بهذا الشرط وحده .. سوف نحاطر ونلعب لعبة الأفكار :

١ - إن الأيديولوجيا الجديدة التى يتولى صنعها النظام العالمى الجديد أيديولوجيا متكاملة ذات شقين (مثلها مثل الأيديولوجيا البرجوازية العقلانية السابقة لها) هما العولمة وصراع الحضارات .. أى مسرح بأكمله ، بصراعاته ، بخبره وأضراره . والمطلوب أن تندمج فى الأدوار المختلفة لتصنع "الحدث" . أما العولمة فهى الديمقراطية وحقوق الإنسان ، السلام العالمى وحقوق الشعوب .. ويمقتضى هذا الكلام ، كل الشعوب متساوية ، وكل الأفراد متساوين ، والكل له حقوق لا يجوز تقييدها .. بل يجب التنديد بكل اعتداء عليها .. ويجب أن تتفق الأموال لرصد هذه الاعتداءات ومواجهتها ، وحشد الجهود ضدها . والأهم من ذلك ، أى من "ذهب المعز" ، "سيفه" : فيجب تزويد هذه الحقوق بالقوة الكفيلة

بمخاطبتها .. ذلك أن الديمقراطية وحقوق الإنسان لها أنياب وأظافر (كما قال السادات بحكمة) . ومن هنا نفهم لماذا تعاني ليبيا والعراق من الحصار دفاعا عن حقوق الإنسان ، والحقوق الوطنية أيضا . وإذا كان النظام العالمي الجديد لم يدافع بما فيه الكفاية عن حقوق إنسان اليوسنة ، فعلينا أن نطالبه بذلك وباستمرار ، ولكن طبعاً لا يجوز لنا أن نهدمه من قواعد من أجل هذا "الخطأ" !!

وليست المسألة هي مجرد الكيل بمكيالين .. فالعولة ، التي ولدت ينضح الدم من مسامها مثل كل أيديولوجية قمعية ، لا تفكر أصلاً في أن يتساوى الصومالي والمصري والفرنسي والياباني ، ولن تجعل الرأسمالي والعامل في أى بلد أخوة ، ولن تحور المهمشين ، بلدانا وشعوبا وفئات اجتماعية ، من الفقر المدقع ، بل هي تكرس للتفاوت .

ومع ذلك فالعولة ليست أسطورة ، وإنما هي أيديولوجية ، تستند إلى واقع لا يخطئه أعمى .. فالإنتاج الرأسمالي أصبح عالمياً بالفعل ، والشركات متعددة الجنسية تسيطر على ٧٠٪ من الإنتاج العالمي ، والسلعة لم تعد لها جنسية ولا وطن ، لا إنتاجاً ولا تمويل ولا توزيعاً واستهلاكاً . إن العولة لا تغشنا .. فسوف تحقق لنا المساواة حقاً وفعلاً .. ولكن في مجال واحد ، هو العمل في خدمة الاحتكارات العالمية الجبارة ، وسوف تحقق لنا الإخاء أيضاً ، بحملات إنسانية لإنقاذ الشعوب الجائعة من الموت جوعاً ، بعد أن تنزل بها الخراب ، بل وسوف تتدخل أحياناً لوقف الحروب الأهلية الوحشية بين القبائل والشعوب والأديان .. وسوف تنذرف وسائل الإعلام العالمية الدموع ، وتصور الجرحى وهم يتلقون المعونات الإنسانية ، وبذلك سوف نتيج لنا أن نذرف معها دموعاً "إنسانية جداً" ، ولكن بعد أن نؤدى واجبنا في بناء النظام العالمي الجديد بالعمل المأجور !!

ولكن العولة لن تهيك سوى المساواة والإخاء .. أما الحرية فسوف يهبك إياها صراع الحضارات : فإذا لم يعجبك ما تعطيك إياه العولة يمكن أن تتور باسم الخصوصية ، وتحتج وترفض "الحضارة المادية" . وإذا لم تترد دفعك العولة نفسها

للثورة ، فتجد نفسك مثل "أخيك" صدام حسين داخلا أم المعارك ، ومعك الإسلام والقومية العربية والعزة العراقية وكل ما شئت من خصوصيات !!

ولكن عليك أن تحسب موقفك جيدا .. فرب "ثورة حضارية" تلقى من النظام العالمى إعجابا وتأييدا ، ورب ثورة أخرى تلقى منه اشتماتا ورفضاً .. وهنا سوف "يكشف" العالم أنك "يربرى الطابع" ، معاد للإنسانية ، رافض للحضارة ، آكل للحوم البشر ، معاد للديمقراطية ، خطر على السلام العالمى ، الأمر الذى "يدفع" آلهة النظام العالمى الجديد إلى إجبارك على التراجع .. بالسلاح .

هذا كله طبعاً إذا كانت عندك موارد تُذكر ، أو تهدد بالاستيلاء على موارد أخرى ، أما إذا كنت من "العالم الرابع" ، فاللور الوحيد الذى تنيطه بك العولة هو "الدفاع عن خصوصيتك الحضارية" ، خارج التاريخ .

وهكذا سوف نكتشف أن العولة غير عالية ، وإنما هى عولة متقاة .. فهناك من يقف خارج العالم ، وهناك سادة له ، السادة الذين نصبوا أنفسهم للدفاع عن الحرية وحقوق الإنسان ، ويملكون المال والسلاح ، القادرين على "الدفاع" عن "الخل العليا" للبشرية .

٢ - تلك هى الصفة التى يعرضها النظام العالمى الجديد : المشزى . أما البائع فهو بالضبط الدولة القومية يختلف خصوصياتها أياً كانت ، فاللدولة هى المسئولة عن تهئية "الشعوب" للعولة/ صراع الحضارات ، عليها أن تعبد الطريق لعمل الشركات متعددة الجنسيات ، وتهين السكان ، وتبيع الأيديولوجية الوطنية أو الإسلامية أو غيرها للنظام العالمى الجديد ، عن طريق بيعها للسكان أصلاً بصيغة عالية ، تماماً مثلما يفعل النظام الآن ، وكما يفعل الإخوان أيضاً . فالعولة تحتاج إلى دولة قوية ، لها باع فى القمع الأيديولوجى والعسكرى ، قادرة على حفظ النظام ، وعلى الحفاظ على استقرار الأسواق أيضاً .. وهو ما يتطلب أن تكون "ديمقراطية" ، أى خاضعة لإشراف النُخب المهمة المرتبطة بالنظام العالمى الجديد ، وفى ذلك فليتنافس المتنافسون .. فليتنافس أيديولوجيات الهوية مع

بعضها البعض . ولتتافس الدول ، ولتثبت كل منها للنظام العالمى الجديد ، للشركات متعددة الجنسية . أنها الأفضل والأكثر قدرة والأكثر ولاء .

٣ - ليست أيديولوجيات الهوية هي المرشحة لمواجهة هذه الصفقة ، فالهوية المتكيفة مع "النظام العالمى الجديد" ليست سوى وجه من وجوه العولمة ، والهوية غير المتكيفة ، أيديولوجية الحاكمة الراديكالية . أو أى طبعة متطرفة تظهر لأيديولوجية الهوية الوطنية ، تقف خارج العالم ، مع المهمشين ، فى التجريد القمعى المضاد والعاجز .

ذلك أنه لا يوجد شيء له أهمية يقف خارج العولمة .. العولمة هي نحن ، هي محصلة جهود البشر فى التقدم ، هي محصلة عمل العمال ، وأفكار المخترعين وجهود المفكرين ، هي نحن أنفسنا ، ولكن بقناع مخيف ، بسحر يقلب جهودنا ضدنا ، ويحول أسلحتنا إلى صولتنا . العولمة هي عالمنا واقعا على رأسه ، هي أيديولوجية الرأسمالية .. أيديولوجيا ينتجها مفكرون تافهون مثل فوكوياما وشركاه ، لا يكتفون بكتابة القصص المسلية عن العصر الديمقراطي الجديد ، ولكنهم ينسبون أنفسهم ، لأنهم عديمو الأصل أساسا ، إلى مفكرين عظماء مثل هيجل .

ليست العولمة إذن فرصة ساحقة لإحياء جثث الهوية .. أما الإنتليجنسيا التى كلفت نفسها بحراستها ، فالأرض تنحسر من تحت أقدامها كل يوم .. فهى تفقد تميزها الفكرى مع تضاؤل الفارق بين العمل اليدوى والذهنى ، فاليدوى فى ظل التقدم الصناعى صار ذهنيا ، يعتمد على عمال مؤهلين ، والذهنى صار آليا ، وظيفيا ، حتى فى معامل الأبحاث ومراكز البحوث . وجهاز الدولة يفقد محورية دوره فى التحديث ، ليتحول إلى جهاز شبه آلى يحل المشكلات بنظم معلوماتية متقدمة ، والرأسمال يتولى القيادة المباشرة للتحديث . هذا كله ناهيك عن الانشطار العميق بين قطاعات الإنتليجنسيا نفسها .. بين قطاعات الإعلام

والعسكر المدللة ، والباقي الملقى على قارعة الطريق ، يحل مشكلاته خارج جهاز الدولة .

كل ذلك على خلفية من العولمة التي سحبت البساط أصلا من تحت كل تصور عن مركزية إرادية تقوم على مبادئ الهوية لتتحدى العالم .. فذلك المشروع لم يعد يقنع حتى الإنتليجنسيا نفسها ! لقد فقدت الإنتليجنسيا موقعها المحورى ، ولم يعد لها حتى وهم قيادة العالم .

ليس الإنتليجنسيا فحسب ، بل المثقف والفكرة أيضا .. إذا كان ثمة شيء صحيح فى "نهاية الأيديولوجيا" التى يشيرون بها ، فهو بالضبط انهيار الدور المركزى للفكرة فى الجهاز الاجتماعى . فالفكر لم يعد مستقلا ولا مصدر الحقيقة، بل أصبح تابعا ، تابعا للإنتاج (ماركس) واللا وعى (فرويد) والسلطة (فوكو) ، أصبح كما أشرنا منذ البداية مُنتج اجتماعى كغيره من المنتجات . إن العقل ذاته (ناهيك عن الهوية) لم يعد يشعر بالاستقلال ، فهو منخرط منذ أكثر من قرن فى البحث عما يؤمسه ، عما يوجه تغيراته ويحدد منظوراته ، أصبح منشغلا "باللا عقل" .. والحرية التى حمل لواءها لم تعد "خطة ذكية" ولا معتمدة على الرشد الإنسانى المجرد .

وكما فكك العقل الحديث عقل التنوير المجرد القديم ، فإنه يفكك أيضا الأيديولوجيات الرومانتيكية ، مثل أيديولوجيات الهوية .. لأن المفاهيم التى تستند عليها هذه الرومانتيكيات تزعم أيضا ، سواء سُميت روح الشعب ، أو الحضارة أو الجماهير أو العدالة .. فكلها أصبحت فى الفكر المعاصر مؤسسة على قوى وعلاقات اجتماعية وانكشف طابعها الأيديولوجى .

٤ - ولما كنا خارج محورية الإنتليجنسيا ، ومحورية الفكر ، فقد سقطت "قداسة المثقف" ، القلب النابض للإنتليجنسيا وحامل الفكرة وحارسها .. فالمثقف لم يعد أكثر من مهنى ، منتج متخصص فى إنتاج الأفكار ، جزء من الآلة الاجتماعية الكبرى . وهو يُنتج لسوق معرفى ضخم ، فائق الاتساع ، لا يُعرف له

أول من آخر ، ولا تعرف نتائج أفكاره وأطروحاته في الأذهان . وهو نفسه يتلقى ثقافته من سوق هائل ، مليء ، ليس بالكذب فقط ، ولكن بالصحف والأفلام والمسلسلات ، عالم بأكمله يقدم فيه كل مثقف رؤية ما ، بخصوص موضوع ما .. ويتفاعل ذلك كله خارج مركز القيادة الذي يُفترض أن المثقف كان يمثل . فإذا كان المثقف قد أسس قديما فكرة الدولة المركزية المجردة من موقعه المركزي المنجرد ، فهو الآن مضطر لأن يفككها ، بالذات لأنه ليس في الموقع المركزي ، بل منخرط في عملية التفكيك/ التخصص الاجتماعية العامة .. لذلك فهو في عصر التفكيك ليس حامل المثل ، ولا رائد البشرية ، وإنما هو مكافح مثلنا جميعا .. وهذا ما يمكن أن نسميه بلزّة الإنتليجنسيا . ومن هنا ذلك النفس القصير الذي يميز تناول الإنتليجنسيا الوطنية لأفكار ما بعد البنية ورفضها السريع وتزايد اعتصامها بشعار الخصوصية . ذلك أن الإنتليجنسيا المصرية ليست بعيدة عن كل هذه التغيرات ، برغم أنها طبعا أبطأ ، لبعدها نسبيا عن مركز صناعة النظام العالمي الجديد . وقد رأينا مقدما بالفعل كيف تندرج الأيديولوجية الوطنية عمليا في العولة ، ويندرج الإخوان في الأيديولوجيا الوطنية . غير أن الحجم الهائل للإنتليجنسيا المصرية وأزمته الحادة أطالت عمر أيديولوجيات الهوية لتظل تمارسها ضمن أفق مسدود ، وفي ظل غياب الحركة المستقلة للطبقات المضطهدة الأقوى والأكثر أهمية .

إن أزمة خطاب الهوية هي عنوان المرحلة التي تمر بها الإنتليجنسيا المصرية المعاصرة ، لأسباب تخرج تماما عن نطاق عالمها الفكري "المقدس" ، أسباب عميقة تفسر لنا تراجعها النسبي ، واخاويلات المختلفة للخروج من تحت تأثيره وهيمنتها من خلال مجموعة من الصيغ الجديدة :

١ - أولها أفكار مجموعة التزائين الجدد ، بداية من المفكرين الحقيقيين مثل طارق البشري وانتهاء بديماغوجية وبراهمية حزب العمل وعادل حسين . ليست فكرة "الإسلام هو الحل" هي ذاتها فكرة الحاكمة ، لأنها عبارة عن تمصير وطني

للفكرة الحاكمة ، أى إدماج للإسلام فى "التراث الوطنى" الإنتليجنسوى .
فمؤدى الفكرة أن الإسلام سينقذنا - بالإضافة لأنه عظيم طبعاً - لأنه أيديولوجية
الأمة (المصرية أو العربية) ، القادر على حشد طاقاتها النضالية . فالإسلام
السياسى هنا يجب أن يخضع للمتطلبات الوطنية ، فتُزع مخالفه ضد الأقباط وضد
حريات المرأة ، وخصوصاً ضد الوطنية . وبالمقابل على الوطنية أن تعترف
بالإسلام مضموناً لها . والمقصود هو دمج الطرفين ؛ الإسلامى والوطنى ، فى
مشروع هوية موحد . غير أن هذه عملية إنتاج وليست "اكتشافاً" : فالفكرة
تطمح إلى أسلمة الأيديولوجيا والإنتليجنسيا الوطنية وأن تستعيد الإنتليجنسيا
بهذه الطريقة الثقة بنفسها .

ولكن الأمر ليس بهذه البساطة .. لأن عملية الدمج هذه من شأنها تجريد
الإسلام السياسى من محوره الحاكمى ، وتجريد الوطنية المصرية من مفهوم المواطنة
الذى لا يعتمد على عقيدة دينية . وبالإجمال ، يتم التضحية بالهوية من أجل خلطة
سياسية . فالعقيدة تخضع للسياسة .. ولكن السياسة تقبل متأرجحة بين العقيدتين
.. تقبل اليوم نحو الإسلام السياسى الأقوى على الساحة الإنتليجنسوية وتقبل غداً
نحو الأيديولوجيا الوطنية إذا انحسر الإسلام السياسى .

ولأن هذا التيار ليس وطنياً ولا حاكماً ، فهو يغير وزن سياسى فى حد ذاته ،
فاقد للثقة والاعتبار ، ينظر إليه الإخوان مرتابين لأنهم يخشون على أيديولوجية
الهوية الخاصة بهم من الخلطة الجديدة ، وينظر إليه الوطنيون رافضين لأنه يجرّد
الوطنية من أسسها الأيديولوجية . ولأنه تيار يقوم على توفيق أو خلطة
أيديولوجية ، فهو زاعق الصوت ، عالى النبرة ، سواء فى دفاعه عن الوطنية أو
الإسلامية ، ليغطى بهذا الزعيق على الحقيقة البسيطة التى تقول أن اجتماع
هويتين يؤدى إلى إذابة مفهوم الهوية بمجمله .. لأن الهوية أياً كان عنوانها مذهب
أحادى ، لا يقبل الشركاء .

إن هذا التيار يمثل اللحظة الأولى (بالمعنى الهيكلى) فى إذابة مفهوم الهوية ،

ولذلك فهو يجذب ، يرغم كل الزعيق الذى يمارسه ، هؤلاء الراغبين فى التخلص من ورطة صراع الهويات لصالح أهداف سياسية مباشرة ، ولكنه يجذب أيضا الراغبين فى اللعب على اجتماعهما لصالح أحدهما .. ومن ثم فهو دائما يشعر بأنه مخدوع .. بالضبط كما يشعر الآخرون أنه يخدعهم .

٢ - وفى مقابل هذه "الحلطة" يوجد تيار آخر يمثل النقي المباشر لأيديولوجية الهوية ، بالتخلى عنها ، أو عن طرفيها بمعنى أدق . إنه الجيش الذى تكون منذ بداية أزمة الهوية فى الستينات ، جيش اللا متتمين الراضين للألفة القومية واللافة الإسلامية على حد سواء ، المنسحبين من ثم من معركة الهويات عموما . فمن داخل خطاب الهوية المسيطر فى الستينات انسحب الكثيرون من معارك النظام المقدسة ، وكتب عنهم هيكىل "أزمة المثقفين" . وإذا كان هيكىل قد خص المثقفين بالنقد فلأنهم تحت الأضواء ، وبالتالي بقعة فى جبين النظام الذى يستند إلى مبدأ الأيديولوجية الوحيدة . ولكن كل من عايش هذا العصر يعرف كيف كانت الانسحابية من الحياة "الوطنية العسكرية" العامة أعمق كثيرا من أن تخص المثقفين وحدهم .

وبحلول السبعينات تبلور هذا الرفض فى جماعات مغلقة ، محدودة الانتشار بحكم طغيان الهويات الوطنية والإسلامية المستجدة المدعومة من النظام .. فخلق شعراء المرحلة لغة السبعينات الرمزية ، المثقفة ، الخاصة جدا ، الغائصة فى بحار الصوفية أحيانا .. وتبنى الشيوعيون المتطرفون التروتسكية ، لتكون فى طبعها المصرية لغة خاصة جدا ، لغة ماركسية ولكنها لا تشتبك مع الأيديولوجيات السائدة ، منشغلة بدور سياسى وتنويرى محدود ، يدور حول قضايا الثورة العالمية والصراعات التاريخية بين التروتسكية والسنتالينية ، ولكن المتجاوزة تماما لأيديولوجية اليسار الوطنى وقضايا الهوية .. وغيرها عديد من الجماعات التى قدمت مساهماتها لهذا الجانب أو ذاك من أيديولوجيات الهوية السائدة ومقدماتها ، رافضة الاندراج فى أى هوية منها . ولكنها لم تقدم فى الواقع سوى

مجرد نقد "من حيث المبدأ" دون مواجهة عميقة للواقع ، وقدمته أيضا بلغة منعزلة شديدة "الخصوصية" ، وياحساس عارم بالحصار ، لتخلق بذلك كله جزيرة رفض صريح لأيديولوجيات الهوية . ولا يجوز أن يخدعنا هنا الميل الزائى الملاحظ أحيانا فى هذه الكتابات ، فالطابع العام المعادى للتأوى ، وللآثر الواقعى كما تبلور "وطنيا" على يد مدرسة المجددين - ممن خلقوا ما عُرف بالآثر الوطنى ، إسلاميا كان أم فرعونيا - يتجاوز بذاته ألقى الهوية .

وكان من الطبعى أن تنتهى هذه العوالم المغلقة إلى الإفلاس من حيث هى مشروع متكامل . ولكن تيار الرفض السلبى واصل تبلوره ، ليصل إلى ما يمكن أن نسميه الآن "النزعة الذاتية الجديدة" ، المعاصرة لنا ، التى أفلتت من العوالم الغامضة لتحدث عن المباشر ، اليومى ، الحسى ، الملموس جدا ، وتبلور بالمقابل رفضا حاسما للشعارات السائدة ، لتطالب بحجر "لم تزل من هويته رموز القضايا العامة" ^(١٤) ، وتعيش فى نوع من "التجريب الخالص" إذا جاز التعبير ، وتسخر من الرموز والقضايا والأيديولوجيات وقيم الطبقة الوسطى ، بما فى ذلك ثوراتها وانتفاضاتها الزعومة ، ومقدساتها .

وإذا كان هذا الموقف يصيب الآن فى "اللا مشاركة" ، التى لا يمانع فيها النظام عمليا ، فإن ما ينطوى عليه من عزل للتأوى متفقى الهوية يهدد جدبا قبضة النظام ، ومتفقى الهوية على اختلافهم ، بإمكانيات للحركة خارج "الأطر المتفق عليها" فى أى وقت .. أى خارج الشبكات الخيالية للنزعات الوطنية والدينية والأخلاق المتفق عليها .. حركات غير محسوبة مسبقا من قبل التأوى والأجهزة .. ومن هنا النبوة العالية للخطاب النقدى المعاصر الذى تمارسه كل أطراف لعبة صراعات الهوية لجذب هذا الكم المجهول ، أو العناصر الأكثر مقدرة على الحركة .. لإظهارها للعلن أو التعامل معها فى الأطر المحسوبة سلفا . غير أن أكثر ما

(١٤) من قصيدة للشاعرة هدى حسين .

يزعج مثقفي الهوية ليس هذا "الجيل الفاسد" أو "الجيل الميت" الذى يسعى الجميع "لإيقاظه" - كل بمعرفته ، وإنما يزعمهم بشكل أكثر إلحاحا انتقال هذه الحالة إلى الكتابة ، إلى مجتمع الثقافة الرسمى (الذى يشمل المؤيدين للنظام والمعارضين) . ومن هنا ينبرى الجميع إلى "تكفير" هذه الاتجاهات أو "تفسيرها" بشكل ملائم للخريطة السائدة ، أى الضغط بوسيلتى العصا والجزرة إلى حين استيعابها أو القضاء عليها . فالأكثر أهمية يظل فى جميع الأحوال الحفاظ على الطابع الأساسى للمنبر الفكرى والأدبى ، أى طابعه المنبرى بالذات . وهكذا فإن هذه الكتابات موسومة بعدم الجدبة ، بعدم الأدبية ، بل بعدم لغويتها !! إما ذلك وإما ادعاء وجود معنى عميق يجرى اكتشافه .. وفقا للتقاليد المعترف بها .

وإذا كان "انحراف" عامة هذا الجيل مشكلة من الدرجة الثانية عند مثقفى الهوية ، فسبب ذلك يرجع إلى تفويضهم التقليدى للحكومة لتعامل بوسائلها الإدارية الخاصة - المادية جدا - معهم .. بحيث "تهيا" أذهانهم - بوسائل القمع والمنح - لتلقى وتعاطى خطابات الهوية وأخذها مأخذ الجد .

وعن طريق تجاهل مثقفى الهوية لقيامهم بهذا التفويض نفسه ، يتاح لهم أن يواصلوا اجترار ترتيبهم "الطبيعى" للعالم ، الذى يتميز بأولوية المَقال على المُعاش ، وعالم الكتابة على عالم الشفاهة ، والعمل الذهنى على العمل اليدوى ، والنص على الواقع (ليست هذه ظاهرة حاكمة فقط) ، ويتاح لهم أيضا أن يواصلوا معاركهم مع بعضهم البعض ، معارك تسيّد النص الحاكمى على النص الوطنى أو العكس ، النص الانفتاحى على "الاشتراكى" أو العكس ، والنص تفرض جميعا أن مستقبل المجتمع يحسمه الخطاب السائد ، وأن الخطاب المضاد هو الذى يعوق كل طرف عن صياغة وتشكيل الواقع ذاته .

ليس المقصود هنا فضح هذه المناير "الهوياتية" ، فهى تكفى الجميع مشقة بذل هذا الجهد ، بقيامها بفضح بعضها البعض ، حقا وزورا .. وإنما المقصود هو ملاحظة الكيفية التى تتساند بها هذه الهويات المتصارعة إلى بعضها البعض ..

وكيف ترسم سويلا ملامح صورة واحدة . فمن خلال صراعتها تكسرها معا مبدأ واحدية النبر القائد للمجتمع الذى يتصارعون حوله ، ينمنا تضفى صورة هذا النبر الوحيد التى تكسرها خطاباتهم المشروعية والمعنى على هذه الخطابات ذاتها ، وعلى صراعاتها سويلا .. ليتحقق فى النهاية ترسيخ خطاب الهوية ، بالضبط من خلال تحويراته العديدة وتطاحن هذه التحويرات العنيف .. فضلا عن تكريس المنطق السلطوى لمبدأ واحدية النبر وكذا الطابع الدولى المشترك لهذه الأيديولوجيات .. ليصنع هذا كله بنية متراكبة من شرائح منزقة على بعضها البعض .. من الأقوال التى تتساند من خلال صراعاتها ، والأوهام التى تتخلق حول الأبعاد الكلية والمطلقة لهذا الصراع ، والتى تكشفها - لمن يملك صبر الرؤية - التحالفات والممارسات العملية ، التى يعاد إخفاء أهميتها مرة أخرى بتسميتها تسمية تهون من شأنها .. بتسميتها "تكتيكات" !!

وفى مقابل الخطابات المثقافية المبدئية الهويةية ، يتمتع الخطاب الحكومى بأهميته المحورية بوصفه خطابا لا منبرى .. أو بالأصح متعدد النابر والوجوه .. يكونه خطاب الأمر الواقع والمصالح المباشرة ، وقدرته على خلق خطابه من خلال آلاف الوسائل المادية والإدارية ، أى بوسائل أعمق من أن تكون مجرد أيديولوجيا . ومن خلال مركز القوة هذا يستطيع النظام - كما يفعل فى الواقع - أن يتنازل عن هوامش للحركة لمختلف ألعاب صراعات الهوية ، ومن خلال هذه القدرة يُشرك الجميع بالفعل فى مهمة دعم وجوده الخاص ، بالقدر الذى يستطيع به أن يحافظ على دوران هذه الخطابات المتعارضة (تأييدا وهجوما على حد سواء) حول المركز الذى يمثله هو . فالنظام المنفرد بالواقع السياسى/ الإدارى يقوى من خلال هذا النوع من الصراع ضده هو بالذات .

ليس هذا المسرح الواسع بالأمر الهين .. وخصوصا فى مجال الفكر .. فغالبا ما تتجسح هنا سياسة العصا والجزرة طالما احتفظ المثقف بوضعه الخاص كمثقف ، كحامل رسالة ، كصاحب منبر، صراحة أو ضمنا ، بالفعل أو بالقوة ، طالما انطلق

الثقف من دور ريادى مزعوم ، وادعى لنفسه القدرة على إبداع عالم جديد .. هنا يعاد استيعابه ، أو استيعاب إسهاماته ، فى الأطر الملائمة لتحديث الدولة ذاتها .

هذا المثقف المتمرد .. صاحب القضية العالمية أو العامة ، تنتجه الأطر القائمة كل يوم ، وتوسع به كل يوم .. تنتجه على الهامش .. وتتلقى زحمة .. ثم تدجمه .. ليعيد هو صنعها وبناءها . فالهوية تجد أحد أسسها فى هوية المثقف ذاته ، والعقلانية تجد أحد أسسها فى عقل المثقف أيضا .

خاتمة

ليست العولمة والخصوصية سوى وجهى عملة أيديولوجية واحدة ، أيديولوجية رأس المال الذى أصبح عاليا ضمن أطر قومية : عاليا فى الاستغلال ، ومحليا وطبقيا فى التوزيع . وفى مقابل هذه العولمة/الخصوصية ، ليس ثمة من يبدل سوى عالمية حقيقية ، عالمية تحارب الهوية فى جميع أنحاء العالم ، القومية والعنصرية والدينية ، وتستطيع فى نفس الوقت أن تفتح الباب واسعا لتطور أية خصوصية من أى نوع تفرض نفسها كمدخل ممكن ، لا يفرض نفسه كمدخل وحيد ، للتطور العالمى ذاته ، وذلك بالضبط لأنها لا تملك وصفة ولا نصا جاهزا للتطبيق يعبر عن "الطبيعة البشرية" أو أى مطلق آخر .

وفى هذا الإطار ، لم يسع هذا المقال سوى لأن يوضح "خصوصية" خطاب الخصوصية المصرى الحديث ، من حيث أسسه الواقعية . إن هذا اللغظ الكثير حول الخصوصية ، هذه الكتابات التى لا تنتهى ، لا تدل بأى حال على هوية مقهورة ، بل على خطاب سياسى قمعى يتبوأ منبر السلطة عن طريق إثارة إشكالية تسمى الدفاع عن الهوية (الوطنية أو الدينية) ، خطاب يخلق هوية كمحرك سياسى، ويخلق المؤسسات التى تدعّمها ، ويعكسها فى ذات الوقت ، وتتجاذبه البرجوازية والإنتليجنسيا ، التى لا تفلح فى التحليل الأخير فى التحرر من سيطرة البرجوازية . الهوية هى الجانب الآخر

خطاب العالمية المزيفة التي يطرحها الرأسمال العالمي .. وهي تتغير باستمرار مع تغير أوضاع هذا الرأسمال ذاته . وهي حتى حين تقاومه ، تقاومه بذات منطقها ، وتحرك ضمن أفق حركته ، وهو ما رأينا يحدث بالفعل مع أيديولوجيات الهوية التي أبدت نشاطا ملحوظا في التكيف ، الذي لا يمنحها بالطبع من ممارسة طقوس لعن النظام العالمي الجديد ليلا ونهارا !..

غير أن فضح أيديولوجية الهوية لن يغير العالم ، إذا استمر في الدوران حول مؤسسات الهوية على اختلافها ، إذا لم يتموضع في مشروع لتفكيك مؤسسات الدولة بمؤسسات بديلة .. وإذا لم يجد روابطه على صعيد عالمي يتجاوز أفق الهوية السياسية النخبوية بمجمله .

إن أفقا عالميا جديدا لن يدخل أصلا في تلك الإشكالية الضيقة التي تدور حول تفصيل القمع الإسرائيلي للفلسطينيين أو القمع الوطني المرتقب لهم ، ولن يوازن بين دولة قومية وأخرى إسلامية ، ولن يدخل عموما في صراعات الهويات .. وإنما سيفضح الجميع ، وسيحرر المتمردين من أحلام وشهوة ممارسة القمع بأنفسهم بدلا من قاهريهم ، ومقاوم الانقياد خلف رموز الهويات إلى المذابح الكبرى ، ولن يحارب القهر باسم الخصوصية ، ولن يحارب القمع الذي تمارسه الهوية باسم العالمية أيضا .. ولكنه سيفضح القهر في كافة أشكاله ، خصوصا أشكاله "التحررية" ، التي تقود البشر كالأنعام للذبح على مسرح "التحرر" ، سواء من القهر "العولمي" من أجل القهر "الخصوصي" ، أو العكس .

مثل هذا الأفق لا دور فيه للطليعة القائدة ، ولا للقائد العلم ، ولا ينبع من أية أشكال فوقية تمارس "التعبير" : التعبير عن مصلحة الوطن أو الدين أو الطبقة أو العرف ، أو حتى "الإنسانية المعذبة" ، ويرفض كافة أشكال التنظيمات الفوقية ، التي تختار أعضائها وفقا للولاء^(١٥) ، بل يفتح أفقا ممتدا للكفاح في مختلف

(١٥) على النمط اللبني .

الخيالات . وفى إطار الظروف الواقعية . وإذا نجح فى تحريرنا من التوجه "التحررى" للبحث عن قيادة ومذهب كلى هوياتى ، قمعى بحكم كليته ، سيكون قد نجح فى المسألة الجوهرية ، وهى منح كل منا الثقة بالنفس وبالأخرين ، النابعة بالضبط من إدراك أن مجمل هذه الخيالات الهوياتية أو العولمية ليس لها من سند فكرى ولا مادى سوى نحن أنفسنا .

ليست الإنجليجيسيا فى هذا العالم سوى قسم اجتماعى ، تخصص فى العمل الذهنى . وليست المعرفة "أرقى ما فى الإنسان" ^(١٦) كما يقول الوطنيون العلمانيون ، ولا العقيدة أيضا ، كما يقول سيد قطب وأنصاره ، ليس بالطبع لأنهما "أحط" ، ولكن لأن سلم القيم الإنجليجيسوى هذا يسقط بمجمله . فالإنجليجيسيا الحديثة سوف تدرك آجلا أو عاجلا أنها مجرد قسم من أقسام المجتمع ، أعجز ما يكون عن تحرير نفسه إلا إذا تحرر العالم كله ، وأن خبرته فى التنظيم لم يعد فى مقدورها أن تقيده بشيء سوى الأكل على موائد النظم والقرى التى تقهره ذاتها مقابل قيامه بتنظيم وتبرير عالم محد سلفا . أما العالم الجديد فهو عالم لم يبدأ بناؤه بعد ، لأن رفض العالم القديم لم يتموضع بعد .. ولم توجد بعد "ديانة الحرية" التى تعنى أكثر من مجرد حرية الانقياد لعبودية جديدة ، لم توجد بعد أفكار للحرية غير مخبوية .. وتلك مهمة لا يمكن أن تضطلع بها سوى أجيال .. ولا أقصد أجيال المفكرين وحدهم .

ومن هنا لا يدعو هذا المقال إلى أى نوع من الاستشهاد ، ولا البطولة ، فضحايا العالمية الجديدة ليسوا فى عرف أنفسهم أكثر ممن أفراد أصيوا إصابة عمل ، ولن يسمحوا لزملائهم أو لغيرهم أن يتاجروا بدمائهم ، إذا أسيلت ، على غط تجارة النظام وكتابه بدم التلميذة شيما ، أو تجارة الإسلاميين بقتلهم ،

(١٦) هذا ما يقوله مثلا د. صبرى حافظ تعليقا على قضية نصر حامد أبو زيد . أنظر نشرة "حرية" الصادرة عن لجنة الدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد ، العدد التجريى ، أكتوبر ١٩٩٥ ، ص ٣٣ .

وذلك بالضبط لأن الحرية العالية ليست معركة غيب ، ولا ثارات ، ولا تعترف بمبدأ "الغاية تبرر الوسيلة" ، ولا المبدأ المؤسس القائل بأولوية مطلقة للكل على الجزء ، كما لا تقوم فكريا على تصيد الأخطاء والتناقضات في صفوف الأعداء .. وهي لا تمارس هذا الترفع وهذه النزاهة فضلا وكرما .. وإنما فقط لتكون هي نفسها ، ولا تكون شيئا آخر .. لتكون حرية منسجمة .

ولا يطلب منى القارئ أن أختتم هذا المقال مقصلا له "استراتيجية للتحرر" ، فكفاه ما تسلسل إلى المقال من "منبرية" ، فالمقال لا يدعو إلى أيديولوجية تجريبية جديدة تسمى العالمية ، ولا يفترض أن اكتمال أطروحته سيكون مثل هذا النوع من الأيديولوجيات ، بل لعله يطمح أن تصل رسالته واضحة إلى القراء بحيث يقلعون عن البحث عن مثل هذا النوع من الأيديولوجيات التجريبية بمختلف أشكالها ، ويطورون أطروحته في مائة ألف اتجاه ، لا يحترم أى منها أية فكرة على أنها أصل وحقيقة ، لأن الحقيقة لا توجد أصلا فى أية فكرة بحد ذاتها ، ولا حتى فى عالم الأفكار عموما .

ولا حتى فى هذا المقال ...

هنا ينبغي لهذا المقال أن يفي بدينه الأخير تجاه قارئه .. أن يكشف له حدوده الخاصة - حدود هذا المقال - حدود المراقب من داخل الخطاب الرسمي (بالمعنى الواسع الذى يشمل الخطاب الحكومى وأعدائه) .. تلك الحدود التى تفرضها بنية المقال ذاتها ، التى هى دائما منبرية ، شاء المقال أم أبى .. تلك المنبرية التى تكمن فى ترتيبه الطبيعى بين بداية ووسط ونهاية ، فى نموذج الذى يفترض كمثل أعلى تماسكا مطلقا وإحاطة شاملة بموضوعه ، فى التوقيع الذى يتصدره أو يذيله لكى يكرس سلطة الكاتب تجاه القارئ ، ويقدم للأخير الإجماع بالمصدر الإبداعى الذى ينبثق منه النص ، فى شعور الحرية المزيف الذى يمنحه العمل الحرفى للكاتب المستقل ، وأيضا فى عمليات الطباعة والتوزيع التى تكرر حركة فى اتجاه واحد من المرسى ، الكاتب المختفى ، إلى المستقبل الذى يستهلك ويصمت . ومن هنا

يحق للقارئ أن يفسر هذا المقال ، وفقا لمنطقه ذاته ، بأنه ليس إلا منبرا جديدا ،
وخذقا جديدا . يضاف إلى قائمة المناير والحنادق ..
لا .. لن يكون هذا التفسير متجنيا ..

غير أن هذا المقال يطمح إلى شيء آخر ، يطمح من خلال هذا التفسير نفسه إلى :
أن يطور إلى النهاية مشاكل وتناقضات هذه الصيغة المنبرية .

أن يحزر كل قارئ ، بشكل ما ، من هذا التابو العميق الذى يستخدم
بالضرورة في عصرنا لتبرير كل تابو ثقافى آخر .

أن يطرح مهمات من قبيل كسر القواصل بين المكتوب والمسموع ، بين
الخطاب العالم والخطاب العائى .

أن يفتح ويشجع على فتح الثغرات الممكنة التى تتخلل كل خطاب مهما
بلغت ادعاءاته بالاتساق والصحة ، ومهما بلغت مهارته فى إخفاء مشكلاته .
أن يبه الخطابات الجديدة إلى مأزق رايات "ما بعد الحداثة" ، و"الكتابة
الجديدة" وغيرها ، التى تكرس جميعا ذات النمط الثقافى مع استبدال أبطاله
من وقت لآخر .

هذا الخطاب يطمح إلى أن يطرح على قارئه مأزقا حقيقيا ، بدلا من كتابات
الأزمة الكثيرة التى تنتهى دائما إلى طرح الحل السعيد للأزمة التى أثارها . وبدلا
من ذلك ، يقدم هذا المقال نفسه كنموذج لثغرة الخطاب المقالى ، نموذج مكبر إلى
أقصى حد ممكن للثغرات الموجودة بالفعل فى كل مقال يتم فحصه عن قرب .
وأخيرا ، يطمح هذا المقال إلى طرح مجمل الآفاق الممكنة للالتزام فكرى
وسياسى وأدبى خارج هذا المستقع .. يطرحها ... كإمكانية .



هنا ... ينتهى هذا المقال ..

ولا تبقى سوى رسالته الأخيرة .. رسالة شخصية إلى معشر الكتاب ، لا تستثنى كاتب هذا المقال .. ميثاق شرف يهدف إلى إنهاء مسئولية "رسالة الكتاب المقدسة" ووصاياهم على القراء .. صراهم الضارى لاحتلال منبر السيادة والتوجيه المتعالى باسم المبادئ ، أيا كانت . فيا أيها الكتاب...

• من احترم منكم حقيقته التى ينادى بها (وطنية أو حاكمية أو شيوعية أو غيرها) ..

فليكشف لنا كيف يتاور بها ..

كيف يُخفى بعضها ويجور بعضها حسب الأحوال ..

كيف يجور كلامه مع نفسه فيختلف عن كلامه للحواريين وكلامه للناس ..
"للعامه" ..

كيف يضطر لإخفاء حقيقة لا تتفق مع هواه وهوى مبدئه ..

• يا هؤلاء الذين يريدون تحرير الناس ...

من الاستعمار .. من الطاغوت .. من الرأسمالية .. وأنا منكم ..

فلنحرر أنفسنا أولاً من كل ذلك ..

من نير حقائقنا ..

من نور عظمتنا الذى يغشى العيون ..

من عظمة دورنا التاريخى أو الإلهى أو الوطنى ..

• اكشفوا ..

اكشفوا للناس شهوة السلطة التى تحرك القلم ..

اكشفوا سلطة المقال عليكم .. سلطة "أمانة" الاتساق المعادية لأمانة الحقيقة ..

لنمزق رداء التواضع الكاذب ..

لنعري ألوهيتنا الدفينة ..

-
- لنتواضع تواضعا حقيقيا ..
لنكشف للناس اعتباراتنا التي تحكم نصوصنا ..
ولنشرح لهم كيف يتكون "صدق الشاعر" في إبداعاتنا .
- أقول لكم أيضا .. لنكشف للناس تواريتنا ..
تواريت صراعنا التي جعلت منا كُتّابا ..
تواريت إزاحتنا من أجل الحقيقة والنير والمكانة ..
تواريت إحباطاتنا من سياقات أخرى في الحياة ..
- لنشرح لهم ..
لنشرح مأزق الكتابة والإبداع على هوامش الحياة ..
لنشرح ألم "الحياة البديلة" في خندق الثقافة ..
لنشرح ملايسات النشر والدعاية والشهرة التي تهبط بالخطاب من علياء
تجرده .
- ولكن ... لا نلبس "مسوح الشهداء" ..
لنكن متواضعين .. مثل كل نجار مبدع في حرفته ..
لنكن أحرارا ، وننتخلص من رداء العظمة الذي يقتل أرواحنا وأبداننا .
لنكن صرحاء ..
ولندع الناس يتحررون من هوياتنا ..
ليصنعوا هوياتهم وإبداعاتهم ..
إذا كنا نؤمن حقا بأن الحقيقة صنو الحرية ..
- لنكف عن الحديث عن "المبادئ العظيمة" ...
لنحبط توالدها الطبيعي في أزمنة الانحطاط



نظمان من "المثقف" في عصر ما بعد الحداثة

(حول كتاب جان - فرانسوا ليوتار : الوضع ما بعد الحداثي^(١))

"أن تتكلم فهذا يعني أنك تقاتل"

جان - فرانسوا ليوتار

ربما تكمن أهمية هذا الكتاب في أنه يطرح رؤية جديدة بالاعتبار لوضع الثقافة والمثقف - كفتنة من فئات العاملين بالعمل الذهني : الإثنليجنسيا - في عصر ما بعد الحداثة ، المسمى أيضاً عصر المعلومات وعصر الاتصال وعصر ما بعد الصناعة وما بعد الأيديولوجيا ، ويسمى على المستوى النهجي عصر ما بعد البيوية أو التفكيك . ويقرر ليوتار في مقدمته أنه قد كتب هذا الكتيب كقوير عن حالة المعرفة في المجتمعات الأكثر تطوراً ، قدمه إلى مجلس الجامعات التابع لحكومة كيبيك (القسم الفرنسي من كندا) بناءً على طلب رئيسه في عام ١٩٧٩.

وترجع خلفية ليوتار السياسية إلى جماعة ثورية صغيرة اسمها "الاشتراكية أو البربرية" ، كان دوره فيها أثناء عضويته بها في الخمسينات والستينات دراسة أوضاع أوروبا الشرقية ، التي كانت نظمها الاستبدادية محل مسخط اليسار الأكثر راديكالية في فرنسا آنذاك . ومن هذا الموقع المتطرف على الحدود الواقعة بين الماركسية والفوضوية انتقل ليوتار تدريجياً إلى موقع إصلاحى على هامش النظام ،

(١) ترجمة أحمد حسان ، دار شرقيات ، القاهرة ١٩٩٤ (ويحوى على تصدير بقلم فريدريك جيمسون) .

ليصبح بعد أحداث ١٩٦٨ في فرنسا أحد الشخصيات البارزة في التيار المسمى "ما بعد الحداثة" ، الذى اجتاحت الثقافة الأوروبية في السبعينات وواصل مساره في الثمانينات ، وانتقل إلى الولايات المتحدة وغيرها من بلدان العالم ، وأصبح مطروحا للنقاش حتى في بلد طرفي إلى حد ما كمصر في التسعينات .

ومن خلال مناقشة هذا الكتاب المهم أنوى إلقاء الضوء على تلك المفارقة التى وضعت "المثقف المصرى" في عصر ما بعد الحداثة ، واختلاف رد فعله بالتالى عن تفاعل مثقف أوروبى ثورى/ إصلاحى ، من غط ليوتار ، مع ما يطرحه الوضع ما بعد الحداثى من قضايا بشأن الثقافة والعلم ، ليس بغرض إدانة طرف ما ، ولكن بغرض كشف بعض أبعاد هذه المفارقة التاريخية .



يطرح ليوتار في كتابه أو تقريره مشكلة السيطرة الاجتماعية على المعلومات، التى أصبحت أحد محاور صراعات السلطة والمكانة على المستوى الاجتماعى ، من خلال دراسة ما يسميه "مشكلة المشروعية" الخاصة بالعلم ؛ وينسبها إلى تفكك العلم من حيث حقوقه ومؤسسته على حد سواء ، وما يمثل ذلك من تهديد للابتكار وتوجيه له لصالح مجموعات معينة . ويلاحظ ، اتساقا مع ذلك ، لتور معنويات العلماء وانخفاض الإنتاجية فى المختبرات والمعامل .

وللحيلولة دون ذلك يطرح ليوتار عدة مطالب : رفض كل محاولة لتحقيق الإجماع باعتبار ذلك أمرا يتطوى على إرهاب للفكر ، وإتاحة بنوك المعلومات للجمهور بغير قيود.

وبشئ من التفصيل يطرح ليوتار مشكلة المشروعية كالتى:

ثمة رابطة قوية فى الثقافة الغربية ، يُرجعها ليوتار إلى أفلاطون ، بين مشروعية العلم ومشروعية المشروع السياسى والأخلاقي . فبرغم الاختلاف بين لغة تقرير ما هو صادق (ليس زائفا) ولغة تقرير ما هو عادل (ليس جائرا) ، فإنهما

مرتبطان. فالسؤال عن السلطة (من الذى يقرر ما هى المعرفة ؟) مرتبط بالسؤال عن المعرفة (من الذى يعرف ما يجب تقريره؟) .

ثمة اختلاف واضح بين العلم والمعرفة . فالمعرفة - على حد تعبيره - تشمل مثلا كيف تعيش وكيف تسمع وكيف تستخدم الأشياء وما هى معايير الفعالية والعدل والسعادة والصوت واللون ... الخ . فالمعرفة إذن أوسع مدى ، ولكنها أيضا ذات طابع قومى أو محلى ؛ تسمح مثلا بمعرفة الأجنبى فوراً . أما العلم فيقوم على البرهان . ويفترض الحوار حول البرهان أن المرجع (أى موضوع المعرفة العلمية) لا يمكن أن يقدم أساسا لبرهانين متناقضين . ويستخدم ليوتار كلمة الافتراض هنا بالمعنى القوى للكلمة ؛ بمعنى أن العلم لا يستطيع أن يبرهن على صحة هذا الافتراض . كذلك يقوم العلم على لغة إشارية (تشير إلى الأشياء) ولا يستعمل اللغة التقيدية (التي تشير إلى قواعد ومعايير وقيم) ، على خلاف المعرفة غير العلمية ، التي يقرر ليوتار أنها تقوم على منطق الحكاية التي تجمع بين العبارات الإشارية والعبارات التقيدية وغيرها . يضاف إلى ذلك بالطبع أن المعرفة العلمية ليس لها طابع قومى .

ويواصل ليوتار مقارنا بين المعرفة العلمية والمعرفة الحكائية ؛ فيقرر أن الحكاية لا تستعيد الماضى بهدف تحليله ، وإنما لتضعه فى أفق لا زمنى خالداً ، كأساطير تمثل للجماعة المعنى الذى يقيم رابطتها الجماعية . كذلك فإن الحكاية مملوكة على المشاع ، لا تحتاج إلى ترخيص لتزديدها ، وليست مقصورة على فرد دون الآخر ، وليس لها إذن مصدر للمشروعية سوى ذاتها . ويتصور ليوتار أن الحكايات ، لهذه الأسباب ، متسامحة ، لا يستبعد بعضها البعض . أما العلم فعلى خلاف ذلك يتطلب مُرسلين ومستقبلين أندادا ، يتمتعون بمستوى معين من المعرفة العلمية يمنحهم مشروعية قبول أو رفض الأطروحات العلمية . كذلك فإن العلم له تاريخ، فلا يمكن الإتيان بنظرية علمية جديدة دون دحض القديمة ، الأمر الذى يتطلب معرفتها أولاً . لذلك فإن العلم تحكّره صقوة تتركز فى مؤسسات .

يضاف إلى ذلك أن العلم - على نقيض الحكاية - يقف من حيث المبدأ خارج المجتمع ، لأنه يعرف نفسه كدراسة عقلية بحتة . حتى في حالة العلم الاجتماعي . ويبدو أن ليوتار يشير هنا إلى وضع العالم ، أيا كان تخصصه ، بوصفه مراقبا خارجيا مهمته الدراسة . لا الفعل .

بناء على رصد هذه الفوارق بين منطق العلم ومنطق الحكاية يتجه ليوتار إلى رصد العلاقة بينهما ، فيقرر أن العلم ينتقد الحكاية ويرفضها ، بل يؤسس نفسه على هذا الرفض . فالعلم يسأل الحكاية عن مشروعياتها ، ولأن مشروعياتها لا تكمن إلا في ذاتها (أو ربما في الروابط الاجتماعية التي تعيد إنتاجها - ش) ، فهو يرفضها . ويقرر ليوتار أيضا أن هذه الخاصة هي مصدر إمريالية الغرب .

ومع ذلك فقد استمد العلم في مولده إلى حكايات ، يرصد ليوتار منها - بشيء من التبسيط من جانبنا - حكايتين : حكاية الثورة الفرنسية ، التي تحكى عن الشعب البطل الذى يحصل على حريته (بطل التحرر) ويخلق المعايير الاجتماعية بإجماعه على قواعد معينة يتم التوصل إليها عن طريق المداولة والحوار، وبهدف تحقيق التقدم . ويقدم العلم لهذا الشعب المعرفة بالواقع التى على أساسها يقوم بالتشريع لنفسه . فالعلم أداة الشعب فى التحرر ، ولذلك يساند الشعب العلم ليدافع عن حقه فى المعرفة ، ويُزيح الكهنة والطغاة الذين يحاولون دون حريته بحجب المعرفة . أما الحكاية الأخرى فهي الحكاية الألمانية ، واسمها حكاية (بطل المعرفة) ؛ فهنا تنتظم المعرفة بمجملها ، علمية وغير علمية ، فى نسق يرتبط بمثل أخلاقي أعلى للدولة والأمة يستبطن من ذاته كل شيء . فالعلاقة هنا معرفة تأملية ترتبط بمبدأ يعلو على الشعب والعلماء معا ، هو الحياة أو الروح ، وتلك هي - ببساطة - الفلسفة الألمانية فى طبعها الميغيلية أساسا .

وفى الحالتين يستمد العلم إلى الدولة ، سواء كانت الدولة التى تمثل الشعب فى حكاية التنوير الفرنسية ، أو الدولة التى تمثل الروح فى الحكاية الألمانية .



والآن تتمثل مشكلة المشروعية على الوجه الآتى :

فى عصر سيادة حكايتى التوير والروح كان العلم يكتسب منهما المشروعية الاجتماعية ، ولم يكن يستملها من ذاته . غير أن العلم مع تقدمه طَبَّقَ على نفسه قواعده العلمية وعزل نفسه عن الفلسفات التى منحت المشروعية . فمع اتصال العلوم فيما بينها وتداخل حدودها تفتت الكليات الجامعية ونشأت المعاهد المتخصصة ، وبذلك انفصل العلم عن الكل الهيجلى التمثل فى الجامعة . أما من حيث الصلة بمحاكاة التوير ، فقد تبين أنه لا توجد رابطة واضحة بين العبارة العلمية الصحيحة والتشريع السليم ، إذ يمكن أن نبني على نفس الحقيقة العلمية اختيارات اجتماعية مختلفة أو حتى متناقضة ، دون أن يكون العلم قادرا على حسم التناقض . يضاف إلى ذلك أن التحول نحو الاهتمام بوسائل الفعل وليس غاياته بسبب ازدهار التكنولوجيا أدى إلى سقوط الحاجة إلى الفلسفات الكبرى التى قدمت فيما سبق نوعا من المبررات الغائية للعلم . وبالتالي انعزلت الفلسفة فى المنطق وتاريخ الأفكار ، وأصبح العلماء أسرى تخصصاتهم التى ترداد تشعبا ، وتفتت اللغة العلمية إلى لغات متخصصة .

وليس معنى ذلك أن العلم قد انفصل تماما عن المجتمع ، فما زال العلم فى حاجة للحصول على مشروعية اجتماعية تبرر حصوله على التمويل اللازم . وهو ما يتضح من لجوء العلماء إلى أجهزة الإعلام للحديث عن اكتشافاتهم ومزاياها . غير أن هذه المشروعية أصبحت - إن أمكن القول - "بالقطعة" ، لكل فرع علمى ولكل مشروع بحثى على حدة . وأصبح تنظيم هذا التكاثر الكبير للخطابات العلمية يتم عن طريق ما يسميه ليوتار بـ "الأدائية" .. أى وفقا لحسابات المدخلات والمخرجات : كم يتكلف ذلك وما هو العائد المنتظر منه ؟ وأصبح مطلوباً من العلم أن يكون قابلاً لهذا القياس البراجماتى حتى يتال مشروعيته الأدائية .

ويرصد ليوتار تطورا آخر مصاحبا لذلك ، هو سقوط الحتمية العلمية ، حيث ثبت أن العلوم وأسسها المنطقية تتمتع بصحة محدودة ، لا مطلقة ، وبالتالي

أصبحت النظريات السائدة في كل فرع علمي تتحدد عن طريق إجماع الخبراء على أسس براجماتية بدلا من تصور أنها تستند إلى صواب مطلق . ويطلق ليوتار على هذا التطور "مقوط الـ ميتا - لغة" أو اللغة المؤسّسة ، لأن القواعد التي يُقبل على أساسها البرهان العلمي الآن سقط الاعتقاد بصحتها المطلقة ، وأصبحت متغيرة بالنسبة للفروع المعرفية المختلفة . وبمعنى آخر فإن هذا اللفظ المجرد : العلم ، لم يعد يشير إلى منهج علمي واحد واضح بذاته يكمن خلف كل العلوم ، وإنما إلى مناهج عديدة تستند إلى إجماع العلماء في كل علم على حدة . ومن شأن هذا التطور بالطبع أن يفقد العلم أكثر فأكثر قاعدته الحكائية القديمة الموحدة التي كانت تمنحه المشروعية ، وأصبح سؤال المشروعية إذن باطنا في العلم ذاته ، وجزءا لا يتجزأ منه .

يطرح ليوتار من خلال هذا التحليل مشكلة جوهرية : فأولا، سقط ارتباط التقييم العلمي (صادق/ خاطئ أو زائف) بالتقييم الأخلاقي (عادل/ جائر) ، لصالح ارتباط العلم بالتكنولوجيا ، أى بالتثاقفية الأداة (فعال/ غير فعال) ، وذلك لأن التكنولوجيا أصبحت - مع تعقد العلم - ضرورية لإنتاج العلم نفسه بما توفره من أجهزة ضرورية لإجراء الأبحاث والتجارب . كذلك فإن المخبرات العلمية أصبحت عالية التكلفة ، وبالتالي أصبح العلم خاضعا لمنطق الثروة وأصبح قوة إنتاج ولحظة في دوران رأس المال ، تقاس فائدته مثل فائدة أى من مكونات رأس المال بقدرته على زيادة الأرباح ، وبالتالي أصبح العلم يعمل من أجل دعم السلطة . ولذلك تخفى الجامعة الديمقراطية لضعف أدائها ، ويصبح هدف نظام التعليم بمجملة إمداد المجتمع بمهارات تشغل المواقع المطلوبة ، وأصبح الطالب بالتالي يبحث في دراسته عما هو فعال ، لا عما هو صادق (بمعايير الصحة العلمية) أو عادل (بالمعيار الأخلاقي) .

وهنا يدافع ليوتار عن استقلال العلم ويقلب حكاية التحرر ؛ ففى حكاية التحرر - كما نتذكر - كان العلم يستمد مشروعته من ضرورته للحرية ... أما

الآن فإن ليوتار يدافع عن الحرية باسم ضرورتها للعلم . يواجه ليوتار التهديد الذى توحى به صيغة لومان Luman التى تقول بأن التغيرات الحديثة فى المعرفة والمجتمع ستؤدى إلى أن يصبح الإجماع مسألة إجراءات أدائية مجرد استكمال الشكل وإضفاء المشروعية على النظام . ويتحسب ليوتار من نشوء تحالف العلم والتكنولوجيا تحت سيطرة رأس المال ، وما يترتب على ذلك من أن تصبح الخيارات المطروحة محسومة سلفا بفعل سلطة التكنوقراط . وهو يطرح المسألة كالتى : أن سقوط الحكايات الكبرى وتحول العلم إلى جزر متناثرة من أنواع عديدة من المنطق ومبادئ الإجماع العلمى ، وهيمنة التكنولوجيا وضرورتها لتوفير إمكانيات تقديم البرهان على أى فرض علمى .. كل ذلك من شأنه أن يجعل التحكم فى الأساس التكنولوجى للبحث العلمى وسيلة لتقرير ما هو صادق علميا، لأن غير المرغوب فيه سيصبح غير قابل للبرهنة على صحته .

وفى مواجهة ذلك يؤكد ليوتار على أن العلم الحديث فى وضعه الحالى أصبح - على العكس - بسبب ميكنة جمع المعلومات ، يعتمد على الخيال والقدرة على ترتيب روابط بين سلاسل (علوم) مختلفة ، وبالتالي اختراع ألعاب لغة جديدة (أى علوم جديدة) ، أو ابتكار نقلة جديدة فى أى علم من العلوم ؛ ولأن سؤال المشروعية أصبح محايثا للعلم ، ولأن العلم المعاصر يقول بأن جميع الانتظامات هى حالات خاصة من القوضى (نسبة إلى نظرية القوضى فى الرياضيات) أو التناحر والصراع ، فإن النظرية أصبحت مفيدة علميا ليس بقدر مساهمتها فى دعم النظام ، ولكن بقدر قدرتها على توليد أفكار جديدة ، وإنتاج مجهولات أكثر من المعلومات . وذلك كله لا يتفق مع النسق الختمى التجارى الأداة القائم على حساب المدخلات والمخرجات ، والذى يفترض وجود نسق منتظم . فلا يوجد أى أساس للتنبؤ بالاكتشافات .. وبالتالي يسبق الابتكار بالضرورة المشاريع العلمية المحددة التى تطالب بتمويل محدد وواضح الهدف . ويطلق ليوتار على ذلك كله اسم "البارالوجيا" أو الخطاب الهامشى (بترجمة أحمد حسان) ، أى التفكير غير

التقليدى الخارج على القواعد ، ويقدم هذه البارالوجيا إذن باعتبارها مطلب ضرورى للعلم فى اللحظة المعاصرة حتى يواصل تطوره .

وباختصار يقلب ليوتار حكاية التحرر : أصبح التحرر مطروحا كمطلب باسم العلم ومن أجله ؛ أصبح مطلوبا فتح خزان المعلومات أمام الجميع ، كما يجب التخلي عن هدف الإجماع العلمى أو الاجتماعى ؛ فالإجماع ليس سوى حالة خاصة من حالات النقاش ، فغاية النقاش هى بالضبط ، وعلى العكس ، البارالوجيا ذاتها ... فهى المصدر الممكن لمشروعية العلم بوصفه نسقا مفتوحا ابتكاريا .

ومعنى ذلك كله بشكل واضح أن ليوتار يقدم هنا صيغة للقتال من أجل الحرية/ العلم . وكما يذكر فى بداية تقريره : "أن تتكلم فهذا يعنى أنك تقاتل" ، فكنايه "الوضع ما بعد الحدائى" هو دق لأجراس الخطر لأهداف معينة ، أمام احتمالين ممكنين للتطور الناتج عن الوضع ما بعد الحدائى، أحدهما يسميه ليوتار خيارا إرهابيا ، ويتجسد فى نظرية Luman عن الإجماع الناتج عن إجراءات إدارية ، لأنه يؤدى إلى تصفية الخصم الذى يخرج عن قواعد اللعبة الإدارية ، يمنع التمويل كما مر بنا ، أو حتى التصفية فى نطاق العلم نفسه ، باستبعاد الأفكار التى تهدد بنسف قواعد اللعبة وتهميشها وعزلها ، وإن كان يقر هو ذاته بأن هذا النوع الأخير من التصفية حقيقة اجتماعية وإن كانت لا تنتمى إلى "برامجيات العلم" فى حد ذاتها ، وتعيقه .

ويقدم فريدريك جيمسون فى تصديره للكتاب مناقشة مهمة وممتعة تضع ليوتار فى إطار الفكر الفرنسى التحررى فى تاريخ مواجهته المتواصلة مع نموذج الكلية الفلسفية الألمانى وامتداداته حتى مدرسة فرانكفورت . ويلاحظ ببراعة أن منطق ليوتار نفسه يشير إلى أن الحكايات الكبرى لم تنته وإنما تحولت من إطار فكرى على السطح إلى طريقة باطنية فى التفكير والسلوك . كذلك يربط جيمسون ليوتار بتقاليد "الحدائة العليا" التى بدأت مع هذا القرن من خلال

المدارس الفنية والأدبية ، السريالية وغيرها ، وقامت على مشروع افتراضى يقوم على تغيير العالم ومواجهة الحداثة عن طريق الثقافة . ومع ثبوت فشل تغيير العالم بالثقافة ، يتجه ليوتار إلى تحويل تلك الطاقة الثورية إلى العلم ، ومن ثم فهو يندرج - فى رأى جيمسون - ضمن أفق "الحداثة العليا" وليس "ما بعد الحداثة" . وأخيرا يقرر جيمسون أن ليوتار إنما يعلن من خلال تقريره هذا رفضه لأن يكون مُنظِّراً للتكنوقراطية والنظام ، غير أنه يبه إلى أن مواجهة التهديد باحتكار المعلومات أصعب بكثير من أن تركز إلى البارالوجيا ، وإنما هى تحتاج إلى فعل سياسى أصيل .



ربما يبدو للوهلة الأولى أن القضية التى يطرحها هذا الكتاب غريبة عنا تماما . وبالفعل فإن السؤال عمن يحق له توجيه العلم ليس مطروحا هنا ، لأنه ، ببساطة ، لا يوجد أى طرف يمتلك أصلا القدرة على هذا التوجيه . وعلى سبيل المثال ، فحين عرفنا بنجاح استساخ النعجة الشهيرة "دوللى" ، لم يكن بمقدور "قادة الرأى" هنا ، بصرف النظر عن اختلاف آرائهم وانتماءاتهم ، سوى إصدار بيانات وتحرير مقالات ، تحوى آراء يعلم الجميع أن فاعليتها الموضوعية بصدد القضية المطروحة لا تساوى أكثر من صفر ! بغير أى أوهام فى أنها قد تؤثر على القرار الذى سيُتخذ بصدد الاستساخ بأى مقدار .

ومع ذلك فمن المؤكد أن كل تدبير يُتخذ فى مركز العالم يتعلق بالمعرفة أو غيرها وإنما يؤثر ، طال الزمن أم قصر ، على أبعد فرد فى أصغر قرية على سطح الكوكب . غير أنه إذا كان العلم لا يلعب دورا مهما فى حياتنا ، ولا يلعب إنتاجنا العلمى دورا مهما فى العالم ، فإن مثل هذه المناقشات ليست نوعا من العبث المحض .. فتمة حاجة ملحة من جانب حركة الثقافة المصرية ، فى ارتباطاتها مع السلطة ، لتناول مثل هذه القضايا من خلال إصدار تعليقات أخلاقية . فمن خلال هذا النوع من التعليقات تمارس الثقافة المصرية وظيفتها داخل السلطة ،

وتنتعش من خلال إنتاج كتابات تُقرأ وتنتقد أو تؤيد . ذلك هو المقر المعترف به لـ
"إبداعنا" ، والذي "يشرفني" أننى مضطر لممارسته جزئيا الآن !!

ولكن ربما تطلب الأمر تناول إشكاليات خطاب ليوتار ذاته أولا ، لتعيين
اختلاف مواقع الثقافة فى "عصر ما بعد الحداثة" .

نلاحظ أولا أن مناورة ليوتار لإتقاذ الحرية باسم العلم ترمى إلى إخراج العلم
أولا من آليات المجتمع الرأسمالى المعاصر ، باسم المنطق الخاص بالعلم .. المسمى
البارالوجيا . ويستطيع العلم أن يخضع لمنطقه الخاص ، ولو جزئيا ، بفتح بنوك
المعلومات للجمهور ، و"تزع المشروعية" - إن أمكن القول - عن الإجماع كألق
للعلم . غير أن العلم ، حتى فى ظل حكاية التحرر ، كما يشير ليوتار ، ظل
مرتبطا بالدولة والنظام . وبصفة عامة يظل العلم ، برغم خصوصيته ، منتجا
اجتماعيا كغيره من المنتجات الاجتماعية . ولم يحقق العلم تطوره المشهود إلا فى
ظل الرأسمالية ، فمنطقه ليس خارجا عن المنطق العام للمجتمع الرأسمالى . وإذا
كان ليوتار لا يطمح فى الواقع إلى قلب النظام بمجمله ، مكثفيا بالمقاومات
الصغيرة (التي أوصى بها ميشيل فوكو أيضا) ، بهدف إتاحة متنفس لحرية العلم
بالوسائل التي اقترحها .. فإن الأمر يستدعى التساؤل عما يغيه ليوتار فعلا ، وما
هى أسس خطابه ، من خلال النظر فى تفرقه بين الخضوع القديم والخضوع
الحديث للعلم ، ومشروعه لتحريره ، أو الدفاع عن الحرية من خلال الدفاع عنه .

ويبدو أن المشكلة التي تواجهها الإنجليجنسيا الأوروبية ، أو الفرنسية بصفة
خاصة ، إنما تتعلق بالتهديدات التي تحيق بالدولة الديمقراطية من جراء تنامي نفوذ
الشركات الكبرى و ثروتها . فالدولة ، من حيث هى جزيرة لحكاية الحرية ،
مهتدة ، والعلم أصبح يعتمد أكثر فأكثر على غيرها ، و"الجامعة الحرة" أصبحت
متهمة بانخفاض الأداء .. ويصاحب ذلك بالطبع بلسرة proletarianization
الإنجليجنسيا .. فالعالم يصبح ، مثله مثل عامل المصنع ، ترما فى آلة علمية عبارة
عن مختبر كبير تابع للشركة ، وتسقط بالتالى أوهام الإنجليجنسيا الثقافة (المختلفة

عن العلماء عن قيادة الرأى ، ويبرز من خلال ذلك ضيغ Luman وإجماعه الإدارى .

يضاف إلى ذلك أنه من المفهوم طبعاً أن الحلول التى يقدمها ليوتار لا تنشى مساواة إلا على طريقة "دعه يعمل" - أى التكافؤ النظرى للفرص . فاستخدام معلومات متاحة يتطلب تربية ووضعاً اجتماعياً وعادات معينة ، وتحجراً نسبياً من ثقل الضغوط الاقتصادية ... الخ . وعلى سبيل المثال ، لم تجعل المكتبات العامة العظيمة من كل مواطن فرنسى مثقفاً . ومن خلال ذلك يتضح أن مشروع ليوتار إنما يتصل بالدفاع عن مفهوم معين للحرية ، يقوم على وجود هامش مقترح مبدئياً للمبدع الجرفى (أى المعتمد على نفسه خارج المؤسسات كالحرفيين المستقلين) ؛ هامش تكفله دولة الحرية البرجوازية كما نعملها .. وهو الهامش الذى يعنى ببساطة فرصة أفضل للتفاوض بين المبدع والمؤسسة من خلال موقع مستقل نسبياً .. فالعقري الجرفى مآله فى النهاية هو النظام ومؤسساته ، حيث أنها ، وحدها ، التى تستطيع أن تحقق أفكاره المبدعة ، ولكن طبعاً على النحو الذى يناسبها .

والأهم من ذلك أن ليوتار ، من خلال هذا التصور الجرفى المستند إلى الدولة الديمقراطية الذى يدافع به عن سلطة الإنجليجسيا ، يضع تصوره عن نظرية ألعاب اللغة (أى إبداع اللغة فى المجالات العلمية وغيرها) ، حيث يصور تنافس الآراء - بشىء من التبسيط مناً - بنقلات لعبة الشطرنج ، تلك الحرب السلمية التى تستبعد العنف ، حيث يجلس كل لاعب بأدب شديد منتظراً انتهاء منافسه من التفكير .. وإتمام لعبته . وهو تصوير ربما لا يصدق إلا بصدد حوار بين أصدقاء ذوى قلب صاف وبغير أهداف مادية . ويعترف ليوتار بالفعل أن هذه الصورة إنما تتعلق بالممارسة العلمية فى حد ذاتها ، أى بوصفها علمية ، ولا تنطبق على الواقع الذى يحوى ، حتى داخل الوسط العلمى ، على ممارسات قمع لـ "ألعاب اللغة" الخطيرة التى تهدد بقلب نظريات بأكملها أو تغيير قواعد اللعبة . فمن خلال هذا التصور المنهجي يؤسس ليوتار خصوصية العلم كبؤرة مقاومة تتمتع باستقلال نسبي عن النظام .

وطبعا لا تجرى الأمور على هذا النحو .. فالإدانة التي لاحقت جازودي وهو يعبر عن رأيه ، أيا كان هذا الرأي ، ليست سوى أحد الأمثلة الأكثر بروزا على طبيعة الممارسة المعرفية في المجتمع المعاصر في أزهي صورته ديمقراطية ..

وأخيرا .. ربما توحى طريقة مناقشة ليوتار لقضيته بطريقة في الكلام معروفة عندنا تماما .. فالبارالوجيا الخفية بها يدافع عنها ليوتار بطريقة أدائية : حافظوا على الحرية حتى تحافظوا على التقدم العلمي .. هذه هي صيحة ليوتار . وهي طريقة في الكلام تشبه ما يقوله البعض عندنا للحكومة : حافظوا على حد أدنى من دعم الفقراء حتى تحافظوا على استقراركم السياسى !!

فإن تتكلم على طريقة ليوتار يعنى أن تقاتل بطريقة صعبة للغاية وظهرك إلى الحائط ، كأحد أبطال نخط من الحرية الحرفية آخذ في الزوال ..



سوف يلقى هذا التحليل ضوءا أوضح على الطريقة التي بها يتم تناول قضية ليوتار هنا . فبطل الثقافة عندنا ، ومنذ البداية ، ليس حرفيا مدعوما بمؤسسات ديمقراطية ، وإنما هو رجل دولة أو صفوة ذو طبيعة وتوجهات إصلاحية استنادا إلى الدولة ذاتها .. وذلك بصرف النظر عن التقسيمات بين علمانيين وإسلاميين ، وبين تقدميين ورجعيين ... الخ . بطل الثقافة عندنا يحتل منبر الوطن أو الدين أو الاشتراكية ليتحدث باسم المطلق ، ويحول الأفكار إلى عقائد ، ويلصق بمبدئه القدرة على قيادة الدولة نحو توليها مهامها "الطليعية" المرجوة في مواجهة الغرب والحقاق به وتمكين السكان وتوعيتهم وتنقيفهم^(٢) .

والمثقف يساوم الدولة هنا بوصفه صاحب مشروع أكثر ملطوية ، وليس من خلال قدرته العلمية .. فعبر المزيد من المطالبة بالتحكم في السكان ، ومزيد من

(٢) هذه التقارير مذكورة هنا كمسلمة .. غير أن ثمة مناقشة لها في مقال "أزمة الإنجليسجية المصرية وأيديولوجيات الهوية" .

لوم الدولة على "رعايتها" وضعف تدخلها وتحليها عن "مهامها التاريخية" ، ومزيد من لوم السكان على سليبتهم ، يحصل المثقف على وضعه كقائد رأى . ليس المطروح هنا هو الحرية الحرفية ، وإنما الوصاية الإدارية - الثقافية . وتستخدم جميع الوقائع على هذا النحو : الأقلام الجنسية الغريبة التى مستهدم الأخلاق ، عبادة الشيطان التى تدل على تخلى الدولة عن وظيفتها فى حماية الأيديولوجيا الدينية أو الوطنية ، أو حتى التأثير البرزولى المشجع للأصولية والذى يهدد وحدة الوطن ... الخ . ثمة مطالب من كل نوع مرفوعة باستمرار إلى الدولة لتمارس الوصاية وتقمع الطرف الآخر باعتباره عائقا أمام الهدف العظيم لما يسمى "المتجمع" وقيمه ومصالحه ... الخ .

وتعمل هذه الآلية من خلال افتراض ضمنى معين ، هو وجود ضرورة لحماية "ضعاف العقول" من العامة ، حتى لا يقعوا ، مثلا ، ضحية لـ "الأفكار المستوردة" أو "أمراء الإرهاب" ، أو .. أو ... وكل ذلك من خلال الدولة . وبالتالى فالمشكلة المثارة بصدد ثورة المعلومات والاتصال هنا هو كيفية الحد من مخاطرها على احتكارات الأيديولوجيات المختلفة . وبصفة عامة يمكن القول بأن كل استبداد يتطلب طبعة أو أخرى من فكرة "حماية الضعيف" .. فيا أيها الضعيف .. كم من كنوز القوة تبتق منك دون أن تدري !!!

ومن خلال هذه المقولة الضمنية والجهوية : مقولة "المواطن ضعيف العقل" ، يستحيل أن تطرح قضية المعلوماتية ضمن أفق مقولة الحرية ، ويستحيل فهم الإشكالية ذاتها . فالمثقف هنا يطالب بدور فى قيادة الدولة ، ومن خلال ذلك يطرح قضية المعلوماتية وفق نسق قيمي/ ديني ، نسق يتألف من حوار وصراع حول أديان مثل دين الحاكمية أو دين التنوير . والمعلوماتية ، فى ظل ترسانة صراع من هذا النوع ، لا بد وأن تطرح كقضية تتعلق بالأخلاق .. وحماية الشباب ، سواء من "الانحراف الجنسي" أو من "التأثير على الانتماء الوطنى" . وثمة أمثلة لا تعد على الحركة ضمن هذا الأفق .. فمنذ حوالى سنة أو أكثر قليلا ناقشت مجلة "الشباب" الحكومية "قضية" مراسلات الشباب عبر الإنترنت وغيره

مع شباب الخارج واحكامهم بالتالى بتقاليد وديانات "غير مسموح بها" أو "خطرة"، وكيفية حمايتهم .. إلى آخر هذا المراء الثقافى السائد .

وبالمقابل يغيب تماما عن أفق النقاش تلك المفارقة الساخرة ، حيث مستشهد سنة ٢٠٠٤ نحو أمة الكمبيوتر فى اليابان ، ومستشهد أيضا - ما لم تحدث طفرة غير عادية فى الجهود الحكومية - أمة أجنبية لا تقبل عن ٤٠ ٪ عندنا . تغيب القضية عن النقاش ، إلا على ميل التندر واستخدامها كسلاح فى الصراعات ضد الأصولية ضمن مشروع اتهامها بالتجهيل . غير أن أثر استفادة قطاعات ضيقة من الإنترنت جنسيا المصرية من التقدم العالمى واحتكاكها بعصر المعلوماتية ، وأثر ذلك على الخريطة الاجتماعية ، وحرمان الأغلبية من أى حق فى تقرير الأوضاع أو حتى فهمها .. فأمر لا يكاد يشر أى انتباه . فالتكنوقراطية هنا هى طموح للإنتليجنسيا المثقفة "التقدمية" ، وليست مشكلة تستدعى التفكير فى حلها.

والخلاصة أنه بينما يفكر المثقف الفرنسى جان - فرانسوا ليوتار فى المعلوماتية كإشكالية من إشكاليات "الوضع ما بعد الحداثى" كتهديد لحرية المثقف والعالم ضمن المنظور الجرفى التقليدى للحرية ، يفكر المثقف المصرى فى ذات الإشكالية كمناسبة لدعم دوره السلطوى فى "حماية الشعب من نفسه" ، وتأكيد أهميته على صعيد الدولة . وفى الحالتين ثمة مشكلة عامة يطرحها العصر ، هى كيفية تجاوز قضايا الثقافة ، والحرية أيضا ، بتحريرها من الأفق القومى والمؤسسى، ومن الرصاية الصريحة - هنا - أو الضمنية - هناك - التى تتطرح بفعل وجود المثقف ضمن هذه الأطر ودوره التاريخى فيها .



انبعاث الفينيقي

"وأنا لنأمل مع أدونيس أن ينبعث الفينيقي من رمانه ،
فبدون هذا الأمل لن تكون هناك مشروعية لأي عمل ،
وربما لن يكون هناك مبرر للحياة ذاتها !"

حسن طلب (إبداع ، يونية ١٩٩٦ ، ص ٧)

هذه العبارة العظيمة تختم مقالا عظيما بدوره عن الديوان الجديد للشاعر أدونيس . وبصرف النظر عن حقيقة "الفينيقي" الذي لا أعرفه.. فقد شعرت أنه مرتبط بشكل ما بحالة العظمة التي تمتلك "الأستاذ الإمام" الشاعر حسن طلب في مقاله ، وازدتراته المرفوع للثقافة والمثقفين (أو أنصاف المثقفين إذا أراد) الذين لا يشاركونه قناعاته العجيبة بخصوص الشعر .. وأنا يا أستاذي العظيم لست شاعرا .. أي لا "أنظم القريض" ، ولم يسبق لي - أعترف بذلك - قراءة أي عمل من أعمال أدونيس ، بل ، وبما لجهلي ، أي من مؤلفات الأستاذ الإمام حسن طلب قبل هذا المقال اللوذعي الذي وقع في يدي بالصدفة ، ولكني سوف أداوم بعد ذلك على قراءته ، حتى يتاح لي أن أعوض ما فاتني وأحصل على هذه المتعة النادرة .. متعة الضحك وأنا أنصور الأستاذ الإمام وهو يستهض ذاته العظيمة ، بكل كبرياء وشم ، ليتصدى "لفوضى الثقافة" التي تزعجه كثيرا ، مباهيا بشعر بنت أخته ، وقد شعر بتلك النشوة العجيبة حين ساق له هذا الديوان الجديد الفرصة "مقشرة" ليتبوأ مقعد الأستاذية ويشرع في إلقاء اللروس البليغة ، سواء على كبار النقاد الذين أصابتهم الغفلة ، أو عامة الشعراء .. هؤلاء الجهلة الذين

يستطيعون بمنتهى الصفاقة - مثلى - أن يجدوا حياتهم وعملهم مشروعية ومبررا دون أن يأملوا فى أى فينقى على الإطلاق .. حيا كان أم مشويا .

وإذا كان الأستاذ الإمام يرى أن أدونيس "يتصدى" بهذا الديوان للفوضى "السائدة فى واقعنا الثقافى عامة والشعرى والنقدى على وجه الخصوص" ، وهى الفوضى التى يعالجها أستاذنا الإمام فيما يقول .. فأنا أنصح لوجه الله أدونيس بأن يتصدى لأستاذنا الإمام حتى ينقذ نفسه من "المجد" الشديد الذى أسبغه عليه الأستاذ الإمام بكرم حاتمى نادر المثال .. حتى يجعله مستوفيا لشروط العظمة التى يراها لاثقة بمصلحة الثقافة والشعر (ربما) ، ولكن ليس بالشعراء ..

فأدونيس فى رأى أستاذنا الجليل شاعر عظيم وذلك بالتحديد لأنه "أبحر فى التراث وغاص فى لججه" ويبدو أنه - فى رأى أستاذنا - ظل يغوص ويغوص ويتصدى لديوانه بنجاح إلا إذا لحق بأدونيس .. فغاص فى كل أعماله ، ثم عاش المتنبى ، ليس فى شعره فقط ولكن فى سيرته وأيضا بمجمل تفاصيل الحياة الاجتماعية والسياسية فى عصره .. أى عصر المتنبى !!

والأنكى من ذلك أن الناقد - فما بالك بالمتنوق الغليان - لن يتوصل إلى إدراك الرؤية الكلية للشاعر إلا بعد اجتياز هذه "الكالوريا" التراثية بنجاح . فهذا الديوان نموذج ومثل أعلى عند أستاذنا الإمام ، لا بذاته ، ولكن بغيره ، بهذه الموسوعة من المعلومات التراثية الشعرية وغير الشعرية التى أقترح على الشاعر أدونيس - إذا صدق أستاذنا الإمام - أن يضيفها لملاحق لديوانه ! لتكون لنا موسوعة نياهى بها العالمين !

أما السادة النقاد الراسبون فى الامتحان ، فأقترح عليهم أن يلحوا على الأستاذ الإمام أن يلحقهم بمجموعات تقوية ، مطمئنين إلى قدرته الفذة التى تتضح من وعده بالتصدى النقدى "السليم" لهذا الديوان ! بل أنتى أنصح "المؤرخ" أدونيس أن يسرع ويحجز لنفسه مكانا فى هذه المجموعات حيث أنه فى رأى

فيها أحد ، ويعود لشعر التفعيلة حين "تنجح" مبادرته ويكون له أتباع ! فالأستاذ الإمام يرى الشاعر عظيما حين يكون "ألفة الفصل" وحين يتحدى بشعره النقاد والمتنوقين والشعراء .. بل والعالم كله ! ومع ذلك .. فهذا هو الطريق الضروري كي نكتشف بلورنا عظمة أستاذنا الإمام . فإذا كان أدونيس إلها محجوبا يستحيل تذوقه أو معرفته ، فأستاذنا الشاعر يكون بهذا نائب الإله المطلع على الأسرار ، القادر على تعليم الطلبة الخائبين ، وإلقاء الدروس عليهم .. وبوصفة نائب للإله ، فقد كلف خاطره بالعمل على تطهير الوسط الثقافي من أى مبدأ يخالف المبدأ الذى ائتمن نفسه عليه . فليس للشعراء أن يرفضوا التراث الشعري إلا إذا "أبحروا فى لججه وغاصوا كما فعل أدونيس" ، وكأن كتابة الشروح على متن التراث هي السبيل الوحيد للشاعرية . وليسمح لى أستاذنا الإمام أن أسأله .. من أين أتاه هذا الشرط الغريب . ومن هو الإله الذى أنبأه بأن التراث هو المصدر الوحيد للرحلة "الشاقة الباهظة التى لا يصير عليها إلا أولو العزم" ، الضرورية لكل إبداع ، ومن أين أتاه أن الشعراء يدعون فقط بعد أن يتضجهم العمر أو الكراسى ؟ وما هو رأيه العظيم يا ترى فى ذلك الشاعر المراهق العيظ رامبو ؟ ولو طوّل أحد بأن يحرق شهادة وفاة للتراث لما وجد مبررا أهم من كلام أستاذنا الإمام ! فكأن تراث اللغة لا يعيش بشكل طبيعي فى حياتنا ، بحيث يتطلب جهودا جبارة لإحيائه !!

ولكن كل شيء يهون فى سبيل المكافأة التى يعد بها أستاذنا الشاعر من يتلقى "الدروس" ويتبعها ، فساعتها سوف يقفز بالفوز الأكبر ، إذ سيعطيه الأستاذ الإمام الحق فى أن يعرض على سيادته رؤيته ويصبح له الحق على الإمام الأكبر أن يأخذ هذه الرؤية مأخذ الجد .. بل وسناقشه فيها أيضا ، كما يناقش الآن أدونيس .. فيألفها من منة كبرى وعطف سابغ !

لقد قبض الله - وفقا لأستاذنا الإمام - ناقدا عظيما لشاعر عظيم ، وبقي أن يقبض لهما معا قراء عظماء ليقوموا سويا صرح الثقافة العظيمة المطهرة من

الدهماء من أمشالي .. وأتمنى لهم جميعا بهذه المناسبة كل التوفيق فيما يتعلق
"بالفينيق" .. ووالله لو كان بيدى شىء لبعثت لهم "بالفينيق" خصيصا ، حتى
يهدأ روعهم ، عسى أن يستريحوا فيريحوا .. ونستريح نحن من هذه "الشومة"
الورقية التي أصبحت من متطلبات العظمة الثقافية والنفسية .

لعم الله العظماء والمتعاضمين أجمعين ... والسلام ..

قارئ



رسالة إلى هشام قسطنط :

هيا إلى الانسحاب ..

"إن الصهيونية جريمة لا يعادلها سوى محاولة تشويه الشرفاء بها"

ختام بيان بعنوان "ضد التطبيع / ضد التكفير الوطنى"

(الكتابة الأخرى - عدد مايو ١٩٩٦)

التشريع

رأيت ، وكل ميسر لرؤية ما يرى ، أن أبدأ حديثى بمناقشة هذا التشريع الذى اختتم البيان ، والذى أقام معادلة بين جريمتين ، إحداهما متفق على تجريمها للدرجة القصوى ، وهى الصهيونية ، والأخرى جريمة مستجلة ، أضافها البيان ، وأقام بينها وبين الأولى علاقة التعادل^(١) . ولك يا عزيزى القارئ أن تختلف ،

(١) نص البيان : " انطلاقا من موقف المثقفين المصريين الواضح والمعلن ضد التطبيع مع الكيان الصهيونى ، وتأكيدا على تكاتفنا والتفافنا جميعا حول هذا الموقف الوطنى ، نعلن أننا جميعا ضد كل المحاولات الرامية إلى تشويه موقف المثقفين المصريين ... باستخدام أسلحة التكفير الوطنى ، بغرض تصفية أية خلافات شخصية صغيرة .

"وإننا نعد الحملة المنظمة التى استهدفت الشاعر المصرى رفعت سلام ومثقفين آخرين معه" حملة مفرضة ، تستهدف وطنيتهم التى لا لبس فيها (ثم سرد لمواقف رفعت سلام بشأن رفض التطبيع) ...

"ونحن نحذر من أن هناك خطة تعدها بعض الجهات ، تستهدف التشكيك فى مصداقية موقف المثقفين المصريين ، الذين ينهجون هذا النهج الوطنى ، بغرض اختراق صفوفهم وتشيت شملهم ، تمهيدا للتطبيع الفعلى ، وذلك بعد قتل كل الجهود التى بذلت فى هذا الاتجاه .

فزجح كفة جريمة الصهيونية ، أو ترجح كفة جريمة "تشويه الشرفاء" ، اقتناعا منك مثلا بما ذكره البيان من أنها جريمة تدرج فى خطة تهدف إلى التمهيد للتطبيع (الثقافى طبعاً) وسط صفوف الخير (المثقفين المصريين الشرفاء) التى تصدى للصهيونية . ولكن لك أيضا أن تتفق وتؤكد وجود تعادل كامل بين الجريمتين بأدق الموازين.

ولك يا عزيزى القارئ أن تهتم بهذه التوضيحات الفقهية أولا تهتم .. ولكنى أنا شخصيا أهتم بها كثيرا .. لأن تشريعات الجرائم لا تصدر اعتباطا .. فأقل ما تتطلبه محكمة تفصل فى الاتهامات وتدعى الحياذ ، وشرطة تتولى ضبط المجرمين ، "وناية" تدعى حق إقامة الدعوى باسم المجتمع أو أى كيان رمزى آخر .. وليس هذا بالقليل !

مهلا يا عزيزى ... مهلا ... صدقتى ... أقسم لك بكل ما جرت الأعراف على القسم به أننى جاد لا أهزل .. نعم ، أنا أعرف أن الصهيونية أو التطبيع أو تشويه الشرفاء ليست جرائم ينص عليها قانون العقوبات ، وأنها آليات أيديولوجية / سياسية أو يؤر لهذا النوع من الصراع ، وأعرف أيضا أن الجريمة هنا من النوع الأدبى الذى لا يلجئ إلى القضاء القانونى بكل فروعه .. بل وأقول لك أيضا أن المعادلة التى يقيمها البيان ، إنما يقصد منها فى الواقع تحقيق التعادل بين تشويه الشرفاء وبين التطبيع وليس الصهيونية ، بدليل عنوان البيان وسياقه . وأقول لك أيضا أننى أفهم تماما أن هذا الاستبدال إنما نتج عن سلسلة الاتهامات التى ثارت ضد هشام قنشطة وعدد آخر من المثقفين المصريين بأنهم يتعاملون مباشرة مع عميل للموساد ، وليس مع "مجرد" مثقف يهودى مثلا .. الأمر الذى

= "إننا ندعو جميع المثقفين إلى عدم التهاون ، بل ومقاطعة أولئك الذين يثرون هذه البلبلة ، لأنهم يندرجون بوعى أو ببلون وعى تحت هذا المخطط المشوه .
"إذ أن الصهيونية جريمة لا يعادها سوى محاولة تشويه الشرفاء بها ."

يعنى التلميح إلى عمالتهم لإسرائيل ، وليس مجرد التطبيع . ولكنى أسألك :
هل أتى هذا التعبير - شبه القانونى على أقل تقدير - مصادفة ؟

الدستور

إذا كنت تريد أن تعرف رأيى فانتظرنى قليلا .. فسوف أترك الآن منطق
التشريع وملابساته ، وانتقل إلى آليات إصداره .. أى إلى الدستور الضمنى - على
نخط الدستور البريطانى - الذى يوفر للتشريع شرعيته . صدر التشريع كما تعرف
فى سياق بيان يتناول اتهامها (لم يجدده البيان) لرفضت سلام "وآخرين معه" ، وحظى
بتوقيع ٨٨ من أعلنوا أنفسهم مثقفين مصريين . ولن نخوض هنا فى مسألة دوافع
التوقيع/ التصويت ، بدءا من الموافقة والحمس للمبدأ وانتهاء بحب التوقيع فى
حد ذاته ، فهذه مسائل "غير دستورية" .. ولكنك لن تعرف أيضا كم - ومن -
من الموقعين قد وافق على هذا التشريع ، وكم - ومن - منهم انطلق من تعاطفه
مع رفضت سلام أو هشام قشطة ، سواء بناء على ثقة شخصية بهما أو إدراكا
لدوافع من هاجوهما وزملاتهما . ولكن هذه عموما طبيعة أى تشريع ، يوافق
عليه كل طرف بناء على حسابات مبنية على جوانب عديدة لا تحصى من آثاره
المتوقعة ، ومن وجهة نظر خاصة .

ولكن آلية البيانات بالذات لها عيوبها الخاصة ، فأتت أولا لن تعرف عدد
الأشخاص الذين عُرض عليهم البيان ، فقد أغفل البيان ذكر أصوات الراضين
والممتنعين عن التصويت/ التوقيع . ولن تعرف أيضا كم مثقفا مصريا لم يعرض
عليه البيان أصلا ، سواء فى القاهرة أو الأقاليم ، وهكذا مستعجز عن معرفة القوة
التصويتية النسبية التى تقف وراء التشريع . والمبدأ المعمول به هنا أنه إذا لم
يعجبك الأمر فلتصدر أنت بيانا آخر .. ولكن البيان الآخر يا عزيزى لن يكون
أقل فى عيوبه من سابقه ، والتى لم أذكر لك حتى الآن سوى أقلها وأهونها ..
فهذا البيان يمتاز عن غيره على الأقل فى أن توقيعاته حقيقية : تذكر بيان مجلة
القاهرة عن نجيب محفوظ والذى تبرعت فيه هيئة التحرير بإسباغ شرف التوقيع

على من رآته أهلا لذلك " الشرف " من المثقفين دون مشورتهم^(١) !

ولا تحسبن يا عزيزى القارى أنتى أسخر .. فقد ادعى هذا البيان فى عنوانه أنه - بالفهم المليان - " بيان المثقفين المصريين " ، وأنا أعتبر نفسى - وأعرف عديدا من الناس يعتبرون أنفسهم - مثقفا مصرية الجنسية ولم أوقع مع ذلك مع الموقعين ، ولا هم وقعوا . ومع ذلك ، ومادمت لا أنا ولا هم قد أصدرنا بيانا آخر ، فقد سمح البيان لنفسه أن يتحدث بالنيابة عنا (لاحظ هنا كلمة النيابة) ، ولم لا يمثل بعض المثقفين غيرهم عنوة واقتدارا مادام العرف قد جرى أصلا على أن المثقف يتكلم ويفلسف نيابة عن الأمة " أو " الشعب " أو " الطبقة " أو " الإسلام " دون أن يعترضه معترض ، إلا من باب أن هذا المعترض يرى نفسه أحق منه بتمثيل " الأمة " أو " الشعب " أو " الطبقة " أو " الإسلام " !

وقد ترى يا عزيزى القارئ ، ولا أخفيك أنتى أرى مثل ما ترى ، أن كل ما يقصده البيان هو أن الموقعين أدناه يقرون هذا المبدأ التشريعى ، أو يدافعون عن رفعت سلام ، وهذا كل ما فى الأمر ، وأن البيان بالتأكيد لا يمكن أن ينسى أن من يهاجمهم هم أنفسهم من المثقفين المصريين الذين يستحيل أن يدعى البيان أنه يتحدث باسمهم .. ولكن يا صديقى العزيز .. ثمة جمهور كبير لم يشارك فى الحملة وأيضا لم يوقع على البيان ، وأولئك بالضبط هم الذين يتحدث البيان بلسانهم ويضمهم اسميا لأنصاره . وأنا أيضا أوافقك الرأى أن أحدا لن يفهم من البيان بصرف النظر عن عنوانه أكثر من تأييد الموقعين لمضمونه ، ولكن أسألك أنا .. من أين إذن جاء هذا العنوان ؟

النيابة والنيابة المضادة

أستميحك عنرا يا عزيزى القارئ مرة أخرى .. فقد عزمت وتوكلت على

(٢) راجع ما ذكره بشر السباعى عن هذه الواقعة فى : الكتابة الأخرى ، العدد ١١/١٠ (ابريل ١٩٩٥) .

الله في تأجيل إجابتى على السؤال لأعود إلى مضمون التشريع . من الواضح أن هذا التشريع من النوع الذى يرمى إلى تقييد سلطة النيابة العامة فى إقامة الدعوى . فلما كان " تشويه الشرفاء " عبارة عن اتهام ، فإن التشريع يرمى إلى تقييد هذا الاتهام ، بحيث لا يمارس إلا فى حالة تأكد القائم بالنيابة عن الشعب بحمايته من التطبيع الثقافى من "عدم شرف" من وقع عليه الاتهام .. ذلك أنه فى حالة مخالفة القائم بالنيابة لهذا الشرط واتهامه للشرفاء ، فإنه يتحول بموجب التشريع إلى متهم بارتكاب جريمة تعادل جريمة الصهيونية/ التطبيع ، وبعبارة أوضح لا يرمى هذا التشريع إلى إلغاء سلطة الاتهام أو "النيابة الثقافية" ، ويقبل بوجود منبر أو منابر تمثل حق الادعاء العام باسم أية مصالح عليا .

وليس هذا بغريب ، فقد جرى العرف على أن من حق المثقف أن ينوب عن الشعب أو الأمة أو الثقافة القومية أو اللغة وقيم الدعوى الأيديولوجية باسم هذا الذى ينوب عنه . خذ عندك مثلا - بالإضافة لقضية "كوهين" التى صدر هذا البيان رداً عليها - دعوى الدفاع عن اللغة والشعر والأدب وتوجيه الاتهام العام لعدد من الشعراء والكتاب الشباب بموجيها ، ومن أواخر أحداثها تصدى أحد كتاب القصة للشاعر أحمد بمانى واتهامه ومجلة "الجراد" ، بأنهما "حتى" إذا كانا لم يحصلوا على تمويل صهيونى فهما يخدمان الصهيونية موضوعيا ^(٣) .

غير أن بيانا هذا لم يكنف بقبول مبدأ النيابة ، وإنما نشط فى الحلول فى ذات موقع النيابة محل أعدائه . فأنظر إليه يا عزيزى القارئ وهو يدعى "أن هناك خطة" - وإن كان يبدو أنها سرية ، فقد أتاحت الأقدار أن يطلع عليها ٨٨ فردا عليها - "تستهدف التشكيك فى موقف المثقفين المصريين الذين يتجهون هذا النهج الوطنى (أى المعادى للتطبيع) بغرض اختراق صفوفهم وتشيت شملهم ،

(٣) نشر للمدعى فى هذه الدعوى قصة قصيرة فى صفحة ٢٢ من ذات العدد الصادر من أخبار الأدب الذى احتفى بهذه الواقعة ، تقديرا لجهوده فى الدفاع عن الأدب والوطن معا

تمهيدا للتطبيع الفعلى ، وذلك بعد فشل كل الجهود التى بُذلت فى هذا الاتجاه" . فانظر يا عزيزى القارئ كيف كتبت "مخلوعا" ؟ ليس قشقة ورفعت وزملائهما هم عملاء الموساد ، وإنما صاروا هم النيابة العامة التى تتهم أعدائها بأنهم عملاء الموساد الحقيقيين الذين يتفنون هذه "الخطأ" . وجريا على "تقاليد" نظرية العمالة الموضوعية، الذى سبق استخدامها بخصوص أحمد ميانى والجراد ، لم ينس البيان أن يضيف أن أعدائه هؤلاء " يندرجون سواء بوعى أو غير وعى فى هذا المخطط المشبوه" .

محكمة

عزمت يا عزيزى القارئ أن أجلسك الآن على المنصة التى يتنازع عليها كل الفرقاء .. ولكن هذا يتطلب طبعاً أن أجيبك أولاً على الأسئلة التى تركتها معلقة .. فالطابع القانونى للبيان ، والطابع السياسى (عن الوطن فى هذه الحالة) لصيغة البيان إنما يكشفان عن النزاع حول محكمة افتراضية ، لك أن تسميها مثلاً محكمة الرأى العام . ويطلب البيان بوصفه النيابة المضادة من هذه المحكمة "عدم التهاون بل ومقاطعة أولئك الذين يشيرون هذه الليلة" . فالحكمة هنا محكمة من نوع خاص، محكمة وشرطة تنفذ الحكم بنفسها بمقاطعة المتهمين ، والمقصود غالباً مقاطعة كتاباتهم أيضاً . وعلى ذلك فإن المحكمة إذا حكمت بضلال المتهمين عليها بعد ذلك أن تحمى نفسها من تضليلهم . وهكذا تكون المحكمة ذكية وغيبية فى ذات الوقت ، ذكية لأنه مطلوب منها أن تفصل فى الدعوى ، وغيبية لأنها قد تقع ضحية للمجرمين وعليها أن تحتجب عنهم لتحمى عقلها الصغير ! وبصفة عامة يمكنك أن تلاحظ أن كل خطاب للرأى العام ينطوى بالضرورة على هذين الجانبين المتناقضين ، فالمرافع يتكلم باسم الرأى العام المعنى ويضمه لصفه عنوة واقتداراً ، وفى ذات الوقت يطلب عونه ومساندته .. وفى حالتنا هذه يفترض كل من النيابة والنيابة المضادة لجمهور وطنى ، ومن خلال صراعهما معاً يوحون للمحكمة (الجمهور) بأنه يفترض فيها ألا تخرج عن المبدأ الوطنى المشار إليه فى

حكمها لأى من الطرفين ، ويوحون إليها من خلال هذا الصراع نفسه بمعاييرها التى تقيدها فى حكمها .. بمنطوق قانون آخر علوى .. مبدأ يجرى تقديسه من خلال الصراع حوله .. لأمسياب عديدة ، ليس المبدأ المذكور سوى واحد منها .

وليس المشترك هنا هو مبدأ الوطنية فحسب ، بل هو القاعدة التشريعية ذاتها التى نص عليها البيان والتى بدأت هذه المناقشة به .. فأنت يا عزيزى القارئ/ المحكمة ، يمكنك أن تدرك بسهولة أن أعداء قشطة - سلام أنفسهم يوافقون على هذا المبدأ ، بالضبط لأنهم طبعاً لا يدعون ، بل ينكرون تماماً ، أنهم يتهمون "الشرقاء" . وإذا قيل لهم أن فلانا صحيفة سوابقه يبيض لأنه فعل كذا وكذا ، فيمكنهم أن يلجأوا - بنفس طريقة البيان - لحجة العمالة الموضوعية ، الموجودة دائماً للحفاظ على المواقع الثابتة لمختلف "النيابات" الثقافية .

وهنا نأتى للشق الشخصى فى البيان .. وسوف تلتفت عناية المحكمة بالتأكيد لذلك التصرف الغريب ، وهو أن النيابة المضادة قد أصدرت بيانها على صفحات الكتابة الأخرى وموقعا يامضاء هشام قشطة بين الإمضاءات .. ومن الطبيعى أن المحكمة سوف تتشكك كثيراً فى تطوع أحد الشركاء فى اتهام محمد لثبينة زميل له فى الاتهام . وفوق ذلك كيف يمكنك أصلاً يا عزيزى القارئ / المحكمة أن تثق حقاً فى هشام قشطة أو رفعت سلام؟؟ وحتى لا تسيء فهمى ، فأنا لا أنهمما، فرفعت سلام أنا لا أعرفه أصلاً ، وهشام قشطة أثق أنا شخصياً فيه ، لله فى الله. غير أنك يا عزيزى القارئ/ المحكمة لن تكفى طبعاً بشهادتى هذه ، فقد أكون أنا أيضاً متواطئاً أو مخدوعاً .. وعموماً لا يوجد على الإطلاق دليل واحد قاطع يمكن الوصول إليه يكفى لثبينة أى شخص أيا كان من تهمة الولاء أو العمالة لأى جهة من الجهات ، وكل فكرة قابلة من حيث المبدأ للتفسير بما يحمل معنى التورط فى زيادة نفوذ جهة أو شخص أو فكرة أخرى . وعلى المستوى الشخصى تحتمل أشد التصرفات وطنية شبهة التستر على نشاطات أخرى ، وأنا أؤكد لك يا عزيزى المحكمة أنني لو كنت جاسوساً إسرائيلياً لحرصت كل الحرص على الجهر بعداء

إسرائيل ليلا ونهارا ، درءا للشبهات، وإفساحا لمجالات حرية الحركة وسط
العناصر الأشد عداء لإسرائيل !!

وسوف تزداد حيرتك حين تتذكر أن كل من الادعاء والادعاء المضاد قد
استخدم "أسلحة التكفير الوطني بفرض تصفية أية خلافات شخصية صغيرة".
صحيح أن الادعاء المضاد لم يلجأ لهذا إلا بعد أن هوجم ، ولكنه كرم المبدأ
واشترك في ترميحه في عين المحكمة ، ومثل هذه المبادئ القضاة التي يرفعها
الطرفان ، وكافة الخلافات الثقافية التي تلجئ إلى البيانات والتهامات ، لن تكون
أرفع من القانون ذاته .. قانون العقوبات الأصلي الذي يستخذه الأطراف كثيرا
لخدمة مصالحهم الشخصية أو الفنية ، لأن القانون ذاته لا يمثل أصلا موقعا مجردا
ولا محايدا ، وهو لا يعيش إلا على الاختلافات الشخصية والفنية منذ مولده إلى
مئاته !

وهنا أسمح لي أخيرا يا عزيزي القارئ / المحكمة أن أكشف دورك أنت
وأخيك عن منصتك .. فأنت نفسك لست محايدا ، فأنت فرد في مجتمعنا ، لك
إنجازاتك وآراؤك وسوف تحكم غالبا لهشام قشطة أو رفعت سلام أو عليهما بناء
على قناعات عديدة متشابكة ، بخصوص الصهيونية ، الكتابة الأخرى ، جريدة
الأحرار ... الخ . ولا أستبعد منك أن تقبل لتصديق الرواية التي يرويها الطرف
الأقرب إلى قلبك أو فكرك أو قناعاتك .. فالشخص المحايد اجتماعيا ، الذي
يتجمع فيما يُعرف بالرأى العام لم يُخلق بعد .

الثقافة المنبرية

وإعزازا مني لك ، لا أخفيك يا قارئ العزيز أنني بلوري لا أقف في معسكر
الحياذ والعقل والحقيقة المطلقة ، وأصارعك القول أنني لا يهمني أصلا نقد البيان،
فهو من بين البيانات الراجعة ليس بالتأكيد أسوأها .. ولكن هذا البيان ، ومجمل
ذلك التحالف الذي ظهر بشكل صارخ على غلاف "الكتابة الأخرى" قبل بيانها،
تحالف قشطة - سلام ، كان بالنسبة لي نقطة تحول مهمة في مسار الكتابة الأخرى

التي يهمنى أمرها ، وفى مسار هشام قشقة ، ويمتد ليمس زملائي الذين يدعمون
الجملة بالقصائد والقصص والمقالات. نقطة تحول فى اتجاه تحويل الجملة إلى منبر
مضاد ، يحمل الأعلام ، ويوحد الأفكار والرؤى ليقم جبهة ، ولافتة تصبح عنوانا
لما يسمى "الحقيقة " ، ويكتشفه الطموح للمأسسة والسؤدد والترقى فى سلم
النفوذ الثقافى عن طريق العراك حول البؤرة الوهمية للحقيقة الفكرية أو الأدبية
أو الشعرية ، ضد منابر أخرى تمارس ذات غمط الاحتشاد.

وحتى لا أظلم الكتابة الأخرى ، فقد لاحظت توجهها مشابهها فى افتتاحية
العدد الأخير (الثالث) من "الجراد" ، وقبل ذلك لاحظت محاولات عدد من النقاد
المعاطفين مع ما سُمى "الكتابة الجديدة" ، لعنوتها بعناوين من قبيل "أدب ما بعد
الحدثة" و "قصيدة النثر" الخ ، متصورين أن جهودهم هذه من شأنها دعم
هذه التوجهات الجديدة بخلق راية لها ، وأسلحة ، وترسانة للحرب الكلامية ،
رغما عن إرادة كثيرين من المبدعين أنفسهم .

ولكنى يا قارئى العزيز لا أنوى - كما لعلك قد ظننت - أن أبسط وصايتى
على هؤلاء المبدعين والكتاب ، أو أتكلّم "بالنيابة" عن إرادتهم .. فرمما اختار
بعضهم أو كلهم أن يلعبوا ذات اللعبة القديعة ، لعبة حفر الخنادق ورفع الرايات
وإعلان الشعارات والاحتشاد خلفها وتكفير الأعداء وادعاء الحقيقة ، حقيقة الفن
أو الكتابة ، أو ادعاء امتلاك المستقبل ، وهنا لا أظن أن هذا المقال سيحول بينهم
وبين هدفهم ، فتحى لو كان مؤثرا ، لن يؤدى إلى أكثر من تحويل أسلوبهم
للوصول إلى ذات الهدف إذا أصرروا عليه .

كل ما فى الأمر أننى أرى أن هذه المعارك تحول ملامح الكتابات الجديدة عن
أهدافها لتصبها فى قوالب مخالفة .. فهذه الكتابات لم تطرح على نفسها أصلا
مسألة الوطنية لا سلبا ولا إيجابا .. وليس اتهامها بخيانة اللغة أو الوطن أو أى
مقدسات موروثة أخرى سوى رؤية المؤسسات الثقافية التى قامت على هذه
المقدسات واستمدت منها قوى احتشادها فى قبائل متميزة ، حتى ولو كانت

متصارعة . ولن يؤدي الاشتراك بهذه الطريقة فى هذه المعارك سوى لتكريس النمط الموروث للوجود الثقافى وانشغالاته . فالدفاع ، ناهيك عن الاتهام المضاد بذات المنطق ، إنما يكرس سلطة الاتهام وقانونه ودستوره ، ونياباته عن الأمة والشعب والثقافة والوطن والتاريخ والأدب وما شئت من مطلقات صناعية ، تلعب بوصفها "حقائق" دور رافعة الاستبداد الأولى على مستوى الخطاب ، سواء كان استبدادا كليا يحكره طرف واحد ، أو استبدادا جزئيا من جراء تنازع عدة أطراف على سلطة النيابة ، والكلام فى جميع الأحوال باسم الصامتين .

والثقافة النبرية هى ثقافة الطليعة التى تقود بالضرورة قطيعا .. وهى منطقيا ثقافة سلطة الطليعة ، التى تدعى لنفسها "الحلم" بالمستقبل ، ولذلك تدين الاتجاهات الثقافية الجليدة لأنها "بغير حلم" وهى أيضا ثقافة "الدفاع" .. فالطليعة مهمتها الدفاع عن طرف ضعيف هى مجبرة على افتراضه .. طرف ضعيف العقل أو الإرادة أو القدرة .. ومن خلال هذا الدفاع تبسط سلطتها باسم عدالتها ودورها فى استرداد حقوق الضعفاء ، فتحمى ما قد تسميه "عقول الأغبياء" من الغزو الثقافى والتطبيع مثلا ، وتحمى حس الناس اللغوى من الأدب الردىء .. الخ . ومن هنا فهى ثقافة مؤسسية بالضرورة حتى ولو كانت معادية لكافة المؤسسات القائمة ، فهى لا تحترم سوى المؤسسة ، لأن المؤسسة هى التجسيد الحى لمنطق الحقيقة الوحيدة التى تسلط كى تحمى الضعفاء .. وهكذا نجدها تحلم إما بغزو المؤسسات القائمة أو تدعيمها أو استبدالها بأخرى . وهى لذلك كله ثقافة "جادة" .. جدا ، فهى تحمل "مسئولية العالم" على قرنها ، فعلها إذن أن تنصف بالكمال ، وتؤكد دوما على وحدتها وتماسكها وتماهاها المطلق مع العالم . ومن خلال كل هذه السمات خلقت هذه الثقافة بؤر صراعها الوهمية ، التى منحها مشروعيتها ، وخلقت أسلوبها القانونى ، ومحاكمها الافتراضية .

استراتيجية الانسحاب

قد يكون القتال قد كُتب علينا كما كتب على الذين من قبلنا ، ولكن

بالتأكيد لم يكتب علينا أن نحارب بنفس المنطق وبذات الأسلحة ولذات الهدف .
لقد اختار هشام قشقة استراتيجية عنوانها "أنا نذُ لكم" .. وأنا يا عزيزى القارئ
لا أشكك فى إمكانية نجاحه فى هذا النمط من المواجهة ، بل فى جدواه أصلا .
فيا عزيزى هشام .. إن أرض الصراع بمجملها ، بمواقعها الاستراتيجية محل
النزاع هى التى تنهار الآن .. إن هذا البناء الذى قد تبحث لنفسك عن موضع
قدم ثابت فيه يتزعزع من أساسه المنحور ، قد يبدو أن من يحتلونه الآن قادرين
على توجيه الصفعات ، متمعين بالنفوذ الثقافى ، قد يبدو وكأن لهم أنياب وأظافر
.. ولكن هذه كلها خبرات صراعات المنابر ، ولا قيمة لها إلا فى هذا النوع من
الصراعات . وقد تنجح يا عزيزى هشام فى هذه المعركة ، فهى لا تزيد فى آلياتها
عن مكر الطفولة والحارة ، مطلية بأدوات منبرية صارت معروفة جيدا مع كثرة
استخدامها .. ولكن هذا النجاح لن يفيد فى أكثر من إطالة عمر مبدأ مأسسة
الثقافة ، وقد يطيل أيضا عمر المؤسسات القائمة ، التى ضاقت رقعتهما وانحسر
تأثيرها الواقعى ، ولم يعد لها ما تقدمه سوى دفاعاتها التى صارت كاريكاتيرية عن
اللغة والفكر والفن والوطن ... الخ .. أى مجرد الكلام من حيث المبدأ بغير أى
تقدم إيجابى .. لم تعد لهذه الجثث أية مقدرة على الحركة إلا من خلال معاركها
ضد الشباب ، ولن تؤدي المشاركة فى هذه الحروب بهذا المنطق سوى لتدعيم
قناعاتها البالية وإظهارها بمظهر "طبيعة الأمور" . فعالمهم الذى تكون أثناء وبعد
الحرب العالمية الثانية ، وأنتج ما أسماه فى حينه الناقد محمد مندور مدرسة النقد
الأيديولوجى ، هذا العالم ينهار بمجمله لأسباب عميقة وعديدة تفوق مجرد قدرتهم
على التصور .

فى مقابل ذلك أطرح استراتيجية مختلفة تماما .. أسميها "الانسحاب الإيجابى
النشط" .. ليس ذلك الانسحاب السلبي اللامبالى ، وإنما الدعوة للانسحاب ،
وإعلانه ، وكشف طبيعة المعارك الأيديولوجية ومسلحتها ، وتجنب تكريس منابر
مضادة أو حشد الثقافة فى شعارات أو أجيال ، والأهم من ذلك كله تجنب

الدفاع عن النفس أو الغير .. فيبساطة شديدة ما عليك سوى رفض السلطة التى تهتمك .. بأى اتهام .. وعن نفسى أنا لا أقبل أن يحدد لى أى فرد أو مؤسسة مع من أتعامل وكيف أتعامل ، كما لا أقبل أى نوع من الوصاية على "جمهور غبى" مفترض .. وإذا رأيت يوما ما أن أتعامل مع صهيانية أو غيرهم فسوف أفعل ذلك على الملأ . دعنا لا نقدم احتكارات وزارة الخارجية ومنظمة التحرير... الخ ، فى التعامل مع من نعتبرهم أعداء ، أو نعتبرهم هذه المؤسسات أعداء لنا بالنيابة عنا ، فليعبدوا عجولهم الذهبية بعيدا عنا .. أو قريبا منا .. لا يهم .. لنمدح دولة المنابر بمجملها تستكمل تعفتها البهيج فى صمت .. لنمدحها تعبد عجلوها ، التى دفعت أحدهم يوما ما لأن يتساءل مستكراً عن كيفية "السماح" ليهودى أجنبى أن يتجول بحرية فى مقاهى المثقفين !!! فلا ينقصنا والله سوى شرطة تقف على أبواب مقاهينا لتحدد لنا مع من نتعامل !!

فيا عزيزى هشام قسطة لا تخدعك هذه الأخشاب المسندة وتعتقد فيها الحول والطول .. فنفخة ازدراء بسيطة - شرط أن تكون أكبر وأرفع من ازدراء ما قدمته هذه المنابر سابقا من إبداعات حقيقية - سوف تطيح بهذا الزاكام العظيم من الهشاشة . أنا أدعوك لإنقاذ الكتابة الأخرى، إنقاذ منطقها وروحها وهدف إقامتها .. بأن تحافظ بالضبط على تواضعها . وبدلا من إعلان أننا قد أقمنا مدارس عظيمة فكرية وأدبية ، فلنشجع أنفسنا والآخرين على تجاوز ما قدمناه ، لنمدح مائة زهرة تتفتح ، ولنرحب بتعدد الإصدارات والتوجهات ، فهذا وحده هو الكفيل بخلق تيار جديد جدة حقيقية ومنتجة...

لسنا فى حاجة إلى شهادة أحد ، لا بالوطنية ولا بالشاعرية ولا بالأدبية ولا بغيرها ، سر فى طريقك ودعهم يقولون ما يقولون .. دعهم بما صنعوا يهناون ...



الحلم

والواقع

حول أيديولوجية الحركة الطلابية الماركسية فى السبعينات
عن كتاب "المبتسرون" لأروى صالح

البرزخ

هذا كتاب يستحق تحية خاصة ، تقديرا لعناء وشجاعة هذا الفعل المتمرد فى حيز الكتابة المخاط بالأسوار والأسلاك الشائكة .. حيث قواعد التحريم التى تفصل بين الداخل والخارج ، فليس كل ما يُعرف يقال ، وليس كل ما يُقال يكتب .. وهذا وحده سبب كاف للتعاطف مع هذا الكتاب الجريء الذى عانى كثيرا حتى ظهر إلى النور ، ومازال مهددا بالحصار والتعقيم وسوء الفهم المتعمد ، لجرد أنه كتب ما لا يجوز قوله إلا فى الحجرات المغلقة .

أيضا فإن هذا العناء الذى لقيه الكتاب إنما يصلح بمجد ذاته مبررا وكاشفا للواقع الثقيل الكامن وراء المرارة التى تخترقه ، وطعناته الوحشية للمنظر الرسمى المدعى الوقار للحركة الماركسية الطلابية المصرية فى السبعينات ، بادعاءاته البروليتارية وقدايماته التى أدمن رسمها لنفسه ، وما رافق ذلك من ممارسات سياسية وتنظيمية هشة ، امتلأ طريقها بمبحث الضحايا الذين ورثوا أمراض الحركة وادعاءاتها .

ومع ذلك ليس فى نيتي الاستسلام لمرارة الكتاب ، ولا إلغاؤها .. فسأحاول

بالمقابل تحليلها كخبرة واقعية تاريخية تملك آلياتها الخاصة ، عن طريق فك عدد من الثنائيات (التضاديات) التي توجه منطق الكتاب بأكمله .. من قبيل : الحلم/ الواقع ؛ الحياة/ المعرفة والثقف ؛ الأنانية/ التضحية؛ الأخلاقية/ اللاأخلاقية ؛ التواصل/ انعدام التواصل؛ وأخيرا: الكيتش/ البراز (حسب تعبير رواية كونديرا الشهيرة: كائن لا تحمل خفته) .. الذى تقدمه الكاتبة فى مقدمتها للكتاب كمفتاح أساسى للعمل بأكمله .

سأقوم بذلك متصورا أن الكشف عن المنطق الكامن فى هذه الثنائيات إنما يستكمل رسالة الكتاب فى الكشف عما يكمن فى أساس الآليات التى حكمت الحركة الطلابية الماركسية ، والتى ربما ظلت كامنة فى ذات النقد الذى يقدمه للحركة ؛ فقد انتقلت تلك الثنائيات فى تقديرى مع الكاتبة من عالمها الماضى الذى عاشته داخل الحركة الطلابية الماركسية إلى عالمها الجديد الذى تحاول أن تعيشه . فالماضى لا يموت ، ولا يلقيه المرء وراء ظهره وبعضى .. والنقطة التى وصلنا إليها فى رحلتنا تظل دوما تحمل آثار الطريق الذى قطعناه إليها . وهو ما يختلف إلى حد كبير عن منطق القطيعة والخلاص الكاملين الذى يطرحه الكتاب .

تقدم لنا أروى النقطة التى ترى منها عالمها فى عبارة دقيقة موجزة : "أنا لسة يادوب بابتدى أعرف على الدنيا" (ص ١٠٤) .. فما سبق ليس من "الدنيا" ، والدنيا الجديدة لم نعرفها بعد . وهكذا انتقلت أروى من موقف النظر والحركة فى العالم الذى كان من المفروض أننا نعرفه .. إلى موقف النظر إلى "الموقع - فى - العالم" . أولهما موقف ينطلق من القنوات التى كانت ثابتة فى زمن مضى ، حين كان العالم واضحا ومرتباً وقابلاً للنظر ، وثانيهما العالم - السديم ، الذى نفتش عن موقع فيه ، تسميه أروى - ربما مؤقتاً - موقع "الثقف الهامشى" .

ومن فوق هذه الحافة الفاصلة بين عالمين تقدم أروى تجربة عالمها القديم للجيل الجديد ، ليس كنموذج يحتذى ، أو كمثل أعلى ، ولكن كتراث "يجب أن يجحدوه" (ص ٢٢) . تحمل أروى معها خبرة "الخروج - من - العالم" ؛ ذلك العالم

الذى اكتشفنا زيفه وانخطاطه .. لنبحث عن عالم "حقيقى" غير مزيف : لقد كنا نعيش فى مدينة محاصرة موبوءة أو ندور فى دوامة نحسها علما ، ونظن أن البحر كله على شاكلتها ، أو بالأدق أنه يجب ، ويمكن ، بل ومن المؤكد أنه سيكون كذلك .

فمن قيل: حين كنا فى دوامتنا .. لم نكن نراها دوامة ، بل ولم نكن أصلا نتكلم عنها ، لأننا اكتسبنا خصائصها وتمثلناها . كنا- بالعكس - نتكلم عن "دورها - فى - العالم" ، ذلك العالم (بألف لام التعريف) الذى كانت دوامتنا تزودنا بخريطة واضحة للحركة داخله لتحقيق هذا الدور . كنا نتكلم عن الطبقات الاجتماعية ، عن "طبيعة السلطة" : كلمات ترسم العالم كطوبوجرافيا سياسية ، كمجال لحركة الدوامة وتحققها ، وتحققنا بالتالى . فنحن - الدوامة - على وجه اليقين حقيقة هذا العالم وأمله ومستقبله ، وسوف يأتى حتما اليوم الذى تعرف فيه الأمواج الشاردة أن دوامتنا هى حقيقتها : فنحن نمثل المصالح العليا للبروليتاريا ، والبروليتاريا تمثل حقيقة التاريخ وأمله فى هذه اللحظة . التاريخ إذن بزخمه معنا .. ونحن لسنا سوى رأس حربه الماضية حتما إلى هدفها ، كالحجر النقص من أعلى الجبل .

ولكن التاريخ لن يتحرك إلى هدفه إلا بنا ، فانتصاره الآن يتوقف على إخلاصنا وذكائنا . ومن هنا نحن لسنا جزءا معينا من العالم ، بل نحن مفهومه المجرد .. حقيقته التاريخية . ربما لهذا لن نستطيع أن نرصد حركتنا نحن رصدا موضوعيا .. لأن ذلك يفترض أصلا أن نتجح فى تصور أنفسنا كجزء من العالم ، كأثر من آثاره ، كقطرة فى بحره اللانهائى ليس مطروحا عليها أن تحويه بكامله أو تدعى القدرة على تمثيل لا نهائيته تمثيلا "موضوعيا" .. وما أبعدنا آنذاك عن هذا . كان علينا إذن أن نكفى بمحاكمة حركتنا من الداخل بمعايير التكييك ، معايير الخطأ والصواب ، فالاستراتيجية أمرها محسوم .. ملخصها أننا لسنا سوى الأدوات العظمى للتاريخ .. أنظارتنا دوما متجهة نحو العالم ، نحو تحليله "الموضوعى" لتبين

طريقنا .. ولكن وجودنا الموضوعي ذاته ليس مطروحا أن يكون محلا للتحليل ، فتحليل العالم هو الذى يمدنا بأسس لمشروعية حركتنا ، وإدارة خلافاتنا .. وخلافاتنا لا تكون مشروعة إلا إذا اتخذت إطارها من مسلماتنا المشتركة عن العالم. نحن إذن استراتيجيية خالصة ، متعالية .. نحن إذن لسنا جزءا من العالم ، وإنما نحن نقطة البداية لعالم جديد .. لم يولد بعد .

هذا عالم قد مضى ، بدوامته وبحره المرتب الواضح ، أما الآن .. فقد فقدنا دوامتنا ، وصار البحر خليطا أو سديما متشابها ، ولن ينفعنا كثيرا التمسك بمصطلحات الزمن الماضى : الطبقات ، السلطة ، البرجوازية ، لأنه بغير الدوامة الواقعية لم تعد المصطلحات تدل على خطة للحركة ، كما فقدت وظيفتها فى منح المشروعية ، ولذا يفرق التمييز الذى تقيمه وسط عشرات التميزات الأخرى ، ومن ثم أصبح مقدرنا علينا الآن أن نكشف عن "كيتش المسيرة الكبرى" اليسارى وندمره ، آملين أن نكتشف خلف أنقاضه معالم طريق جديد . نهزم الكيتش إذن، فتمايز الدوامة الموحدة القديمة إلى عشرات المواقف والأحكام ، أو آفاقها ، وننظر إلى رفاق "المسيرة الكبرى" من خارج المظلة التى جمعنا بهم ، فنجد بينهم من الاختلافات ما يجدر معه إعادة تصنيفهم وتقييمهم من جديد . لم يعودوا رفاقا .. ولم نعد ندور معا حول نفس البؤرة المركزية . ثم ننظر كرة أخرى ، فيتاح لنا أن نرى للمرة الأولى موقع دوامتنا فى العالم ، كيف تشكلت ، كيف أنتجها العالم، وكيف كانت بالتالى إحدى حقائقه ، وجزءا من نسيجه .. جزءا من خريطة وأيديولوجية الناصرية التى تمردت الدوامة عليها .. وتصبح النظرة الموضوعية إلى دوامتنا ذاتها ممكنة للمرة الأولى .. ونكتشف أننا لم نكن أصلا نقطة بداية عالم جديد .

ذلك ما اكتشفته أروى وهى تمر مع زملائها بتجربة "الخروج - من - العالم" . ولكن هذا الاكتشاف - ما دمنا قد أصبحنا الآن موضوعيين - إنما توصلنا إليه بسبب ضغوط قاسية .. ضغوط القشل . فالدوامة لم تفشل فقط فى

اجتذاب الأمواج الهائمة لتدور فى فلكها ، بل فشلت أيضا ، ولهذا السبب بالذات ، فى إيجاد طريقة لجرد الحفاظ على نفسها . كنا فى الدوامه .. ولكن الدوامه انفجرت ، تحت الضغط الشديد ، وتناثرنا ذرات ، تنطلق بقوة دفع وجودنا المحض نحو الجهول/ العالم "الحقيقى" ، لنحمل له معنا خبرتنا الوحيدة : خبرة التناثر : ذلك الكيتش كاذب ، هذه الدوامه ليست من البحر . نأتى إلى "العالم - السديم" .. "الحقيقى" أيضا .. نروى روايتنا عن الكهف الذى عشنا فيه سنينا . وأثناء ذلك يحدث التحول الأهم : فنحن الآن نكلم العالم ، بعدما كنا نتكلم عنه . كنا نتكلم داخل الدوامه عن ذلك العالم الذى كنا قد نظمناه فكريا لتحرك داخله ، أما الآن فنحن نكلم العالم - السديم ليقبلنا داخله ، نقدم إليه خبرة هى بالضرورة "تراث يجب أن يجلدوه" ...

تلك هى شجاعة هذا الكتاب ..

الجسيم

تروى أروى تجربتها ، تخاطب الجيل الجديد ، تشرح له القضية الوطنية ، وتشرح أيضا ذلك التراث من النفاق والازدواج والشر داخل الحركة الطلابية الماركسية وتنظيماتها ، فتكشف أن هذا الجيل الذى تخاطبه لم يكف بمجحد ذلك التراث ، وإنما توصل إلى تجاهله أصلا ! جيل لا تعنيه ذقائق القضية الوطنية فى كثير أو قليل .. وبالتالي لا تعنيه خبرة أروى إلا من حيث هى خبرة إنسانية خاصة ، لا تحدد معنى العالم ، سواء فيما مضى أو فى المستقبل . جيل يعيش حياته فى عالم مختلف ، ذابت فيه القواصل القاطعة بين الدوامات التى تنازعت عالما الماضى ، بل وليس فى نيته أيضا مواصلة النضال من أجل القضية الوطنية .. ولذلك فأخر ما يهمه هو تحديد المسئولية عن "الأخطاء" و "الجرائم" التى تشكل بؤرة المرارة فى الكتاب . مرارة اكتشاف أبعاد الهوة السحيقة بين الحلم وواقعه .

ثمة هوة عميقة إذن بين المرسل والمستقبل بصدد معنى الرسالة .. وهو ما

يكشف عن وجه آخر من أوجه هذا الكتاب .. فالوقوف المعروض هنا ليس موقف من عبثوا بالدوامة سريعا ونقضوا عن أنفسهم غيارها ، وتعينوا في العالم من جديد، في معسكر آخر أو خارج كل المعسكرات .. وإنما موقف من تشكلت حياتهم بعمق داخل هذا العالم . فأروى على خلاف الجيل الذى تخاطبه لازالت تحمل معها - رغم تخليها مؤخرا عن القضية الوطنية - الحلم بالعدل ، بالانتماء الواضح لعالم مرتب جيدا . إن ذلك الكتاب يقدم لنا شخصية مؤمنة بطبيعتها، ولكنها صارت بغير إله .. شخصية تظل تحمل نفسها مسئولية العالم والحقيقة فى عالم قيد التشكل يراجع مبدأ إمكانية وجود هذا النمط من المسئولية من الأساس .. وتلك هى الهوة الضخمة .. وذلك هو الجحيم.

وذلك أيضا هو الخلاف مع الجيل الجديد . لذلك تجد أروى نفسها مضطرة ، برغم المرات ، لأن تلتفت إلى الجيل الجديد لتؤكد له أن حياة جيلها كانت برغم كل شيء أكثر غنى ، لأنه جيل عاش وذاق لحظة حرية ، لحظة كان كل فرد - حتى أسوأهم - على استعداد لأن يموت من أجلها .. جيل عاش الحلم الكبير ، وخاض تجربة عميقة أدرك فيها ضرور القيم البرجوازية التى لا يتركها هذا الجيل الجديد . ووفقا لهذا المعيار يعيش الجيل الحالى حياة أكثر قسوة بكثير ، لأنه يفتقر إلى الحلم القديم أو ما يعادله .. جيل موصوم بالضياح فى اللامعنى ، وإذا كنا نتعاطف معه فإن هذا التعاطف نابع من هذا الضياح بالذات .

تقبل أروى إذن مسئولية العالم والحقيقة كما ورثتها من خبرتها القديمة ، وترفض فى ذات الوقت ما شهدته فى خبرتها السابقة من تحول هذه المسئولية إلى "شر وجنون" و"عدم تسامح" و"رفض للاختلاف" والتعالى ، إلخ . ماذا يبقى إذن؟ تبقى "إمكانية الحلم ذاتها" (ص ١٨) ، نوع معين من الأحلام ، ربما كان - كما سنرى - لا يختلف كثيرا عن نوع الأحلام الذى ميز الحركة الطلابية .. أو الدوامة القديمة .

لا تشهر أروى حلمها فى مواجهة الجيل الجديد "الضائع" من المثقفين فحسب

.. ولكن فى مواجهة "العالم الجديد" كله ؛ كانت أروى قد رفضت فيما مضى تعالى الطليعة عمن أسميهم الطليعة "الناس العادية" ، ولكنها حين خرجت من الطليعة تبحث عن هؤلاء الناس وجدت عالمهم قبيحا . وكلما اقتربت منه وجدته أكثر قبيحا ، ففسرت ذلك بأن القبح "قد سبقها إليه" . وبصرف النظر عما ينطوى عليه ذلك من افتراض "جمال العالم" قبل ذلك .. فإن هذا الحكم بالقبح كان طريقا ملكيا لعودة المرء إلى تاريخه العريق ، الخفور فى جسده .. ليعيد تشكيل الكيتش الضائع معدلا .. فالآن سيتشكل الحلم متحولا إلى مثل أعلى أخلاقى موضوع صراحة أمام الواقع ، وتعلن أروى عن نفسها - بالتالى - مثقفا هامشيا .

حين يعلن موقف المثقف الهامشى عن نفسه فإنه يفترض بالضرورة "وجود" مركز يقف هو خارجه .. فالهامش لا يوجد إلا قياسا إلى مركز ما . فالمثقف الهامشى يظل يحمل فى داخله الحلم ، غير أنه حلم مجرد ؛ حلم توقف عن التبشير بطريق جديد نحو عالم جديد ، فهو كيتش بالقوة فحسب ، برغم أنه لا يخلو من دلالات محددة على نحو ما سنرى . وهو أيضا موقف انتظار ، لأنه لا يعلن نفسه مركزا بديلا ، ولو فى حالة جنينية .

من خلال هذا الموقف الهامشى سوف نستبقى برغم كل شىء تلك الرؤية النورانية .. ذلك الحلم .. أو الأمل فى حلم الخلاص الشامل ، باعتباره المعنى الوحيد للوجود ، والبرر الأساسى لوجودنا نحن بالذات ، حتى إذا كنا قد فقدنا الآن الطريق . لذلك فنحن لا نستطيع أصلا أن نرى فى رفض الجيل الجديد لبدا الحلم إلا علامة مؤكدة على ضياعه .. فلا هو يشارك أروى فى هذا الموقف الهامشى ، ولا هو يمثل الطرف الشرير الذى نقاتل ضده . ومن ثم يصبح موقفه بالضرورة موقفا غير قابل للرؤية ولا للتفسير من وجهة نظر "الحلم" - يألف لام التعريف - إلا كسلبية محضة ، كـ "لا - وجود" .. أو - بشكل أبسط -

كضياء يستحق الرثاء .

يوم الحساب

إذا كان الجيل الجديد قد أسقط قضية الوطنية ، ومشكلة المسئولية عن الجرائم ، فإن جيل الحركة الطلابية الماركسية وقادته من الجيل الأسبق قد انتبه بعنف لهذه الرسالة ، واستعد بالسلاح ليخوض معركته المقدمة ضد الكتاب ، حتى يغير قراءته . ذلك أن الرهان هنا ليس على الأفكار ، ولكن على القداسة . لقد كانت الرسالة التي وصلت إلى جميع المهتمين ، بغير قراءة ، هي أننا بصدد انتهاك لقداسة الدوام التي هي رأس حرية التاريخ ومبرر وجودنا .. وفي هذا لم يخنهم حدسهم ؛ فالكتاب في المقام الأول إعلان للحرب .. وإذا كانت أروى تقر في مقدمتها التأخرة للكتاب بأنها اكتشفت عند لقائها بالجيل الجديد أنها لم تكن قد تركت مواقعها وأفكارها القديمة فيما يخص القضية الوطنية ومركزيتها .. فإن الرابطة المستمرة بالماضي في عمومها تنسحب في رأيي على مجمل النص .. من حيث هو نص يصفى الحساب على نحو بالغ الحدة مع رموز الحركة ومقدماتها .. ذلك أن تصفية الحساب ليست قطعة بقدر ما هي رابطة قوية مستناولها لاحقا .. هي رابطة النار . نحن إذن أمام معركة تُشن من داخل الصفوف .. "خيانة" - كما لعلهم يقولون - ومن هنا ذلك الاحتشاد المسبق ضد الكتاب ...

لماذا كل هذه الجرائم والآلام ؟ نحاول أروى أن تقدم تفسيراً لجيلها : أنتم جيل قد خضع لجيل سابق "انتهاكه" عهد عبد الناصر حين حذفه إلى الهامش ، وأصبح لا يرضيه أقل من الزعامة تعويضاً ، فمارسها بامتياز على الحركة الطلابية الصاعدة في أوائل السبعينات بهدف تلصيم صورة نضالية لذاته ، بغير أى شعور بالمسئولية تجاه مأساة الشعب وتجاه الجيل الجديد ، إلى حد عدم التورع عن استثمار الحركة في تصفية الخلافات التي تراكمت بين أفراد هذا الجيل السابق في زمن الانتهاك الناصري .

تستدير أروى لتدين قادة جيلها أيضاً .. هؤلاء الذين وجدوا أنفسهم على

رأس الحركة الطلابية دون أن يكونوا قادرين فعلا ، لا على القيادة ، ولا على شجاعة الاعتراف بالعجز . فما كان منهم إلا أن سلموا أنفسهم للجيل السابق ، مقابل الحصول منه على الثقة والأطر والدوجهات والمرجعيات الكفيلة بتثبيت أوهام الانتصار الختمى فى نفوسهم ، فى مواجهة كل الحقائق التى كانت تؤكد انحسار الحركة . هنا نصل إلى بيت القصيد من هذا التحليل .. وهم مجموعة الأتباع/ الضحايا ، الذين دفعوا ثمن رغبة هذه الذوات المريضة من أبناء الجيلين فى تعويض الهزائم والجهل والعجز عن الاعتراف بالعجز .

غير أن المسألة أعقد من هذا التقسيم البسيط إلى خادعين ومخدوعين .. فمن أسهل الأمور مد هذا التحليل الذى تقدمه أروى على استقامته ليصل إلى الأتباع وأتباع الأتباع ... إلى نهاية الصف .. فكل منهم سلم رقبته بالفعل لمن يليه ارتفاعا وردد مقولاته .. ربما حتى بشكل أكثر سطحية وتبسيطا ويقينية ، إشباعا لاحتياج نفسى ما .. بل وربما أيضا لنفس السبب : عدم القدرة على الاعتراف بالعجز . وأيا كانت آليات الاستعداد/ الخضوع ، فإنها ، فى ظاهرة بهذا الحجم والامتداد الزمنى ، لا يمكن أن تعزى إلى مجموعة ظروف فردية أو تلقى مسئوليتها على أفراد بعينهم .. وكفى الله المؤمنين شر القتال !

فبصرف النظر عن الحساب الشخصى ، ودون إنكار لوجود بشاعات فردية خاصة ، فإن "التعين فى رتبة الطليعة" - الذى تعتبره أروى "أول خطوة فى سكة الانفصال عن الناس وفى صنع علاقة بهم أساسها الغربة" (ص ٥٥) - يولد بمحد ذاته مجموعة من الخصائص الأخلاقية تفسر الكثير مما تشير إليه أروى (وغيره) مما لم تشر إليه) من الخصائص التى ميزت نخبة من أسمتهم بـ "المبتسرين" . فالتنظيم - الطليعة هو بالتأكيد فى نظر نفسه "النفى المطلق للبراز" - بصيغ كونديرا الذى تقتبسه أروى ، ويعنى تقريبا التثيبت بالكمال الخالص ورفض كل ما يخرج عنه - فهو مجمع حكمة وتاريخ ونضال البروليتاريا المحلية ، المرتبطة بالبروليتاريا العالمية ، التى تحمل على كاهلها مهمة تطهير العالم من كل "براز" . ومن هنا تتسلل النتائج:

فلماذا لا تصعد الحركة فى "محراب التجربة السوفيتية" - كما تلاحظ أروى - مادام هذا ضروريا لتقوية "يمان" الطلبة بدورهم التاريخى فى مواجهة حقائق واقعهم ذاته ؛ ولماذا لا يجرى تقديس الكتابة والتظير والمناقشات على حساب العناصر الموهوبة فى أمور التنظيم ، إذا كنا أمام حركة ضعيفة من حيث نفوذها الفعلى فى الأوساط العمالية التى تدعى الحركة التعبير عنها ؟ ألا تصبح العقيدة فى هذه الحالة الأساس الجوهرى الفاعل فى إبقاء الرابطة التنظيمية ، غير الفاعلة موضوعيا من وجهة نظر أهدافها المعلنه ؟ ومن ثم الحفاظ على "طليعية الطليعة" - إن جاز التعبير ؟ ومن الطييعى أيضا تقسيم الناس إلى صفوة وأتباع ، لأن فكرة الطليعة تتضمن بمحد ذاتها فكرة طليعة الطليعة ، ثم طليعة طليعة الطليعة ... وهكذا ، وهو ما يتعزز بفعل النظام الهرمى ، حيث تتجمع عناصر الصورة - حقيقة كانت أو وهمية - فى المستوى الأعلى دائما . ألا يرتبط هذا كله بالنظرية اللينينية القائلة بأن الوعى - بألف لام التعريف - يأتى للطبقة العاملة من الخارج بالضرورة ، من المثقفين ؟ أليس التفاضل الكاذب المزيف الذى اكتشفه أروى ونددت به يشكل التمه الضرورية ، ليس هذا الوضع المزدى فحسب ، ولكن أيضا لذات الإطار النظرى الذى يقيم ركائز النضال على الوعى الطبقي الذى يحمله التنظيم ، بوصفه المعبر الذى لا يخطئ عن المصالح التاريخية للطبقة العاملة ، بل وعن التاريخ ذاته ؟ ألا يُعتبر التشاؤم فى ظل هذا الوضع خيانة وتخاذلا ، بل وعمالة لأعداء البروليتاريا أيضا ؟

لهذا كله أعتقد أنه من المشروع تماما افتراض أن اختزال الصراع الطبقي فى الوعى الطبقي ، تمهيدا لاختزال الأخير فى التنظيم اللينينى - بكل ما يحمله هذا الاختزال من تحويل التنظيم إلى "الممثل الشرعى والوحيد" للطبقة العاملة والتاريخ ، أى إلى طليعة - يعنى ببساطة أن التنظيم يكرس نفسه بنفسه بهذه الأيديولوجية ، بصرف النظر عن واقع حركته الموضوعى الذى يصبح فى وعيه "مجرد" مسألة تكتيك وظروف وقمع ... الخ .. لا تنال من هويته وحقيقته المقدمة ، أو حتى

تلقى بظلال الشكوك حولها . ولا يخفى على أحد أيضا واقع أن الحركة الطلابية الماركسية الوطنية إنما كانت تركز في الواقع - وليس في النظرية - على الإنتليجنسيا المدنية الحديثة ، أى طلبة الجامعة وخريجها من الموظفين والمهندسين والمحاسبين والأطباء ... الخ ، إذ كان صراعها مع السلطة ومع التيار الإسلامى منصبا بعمق على التواجد الفعال داخل هذه الفئة ، بل وشهد تاريخ الحركة فى حالات كثيرة "نجاسة" Intelligentsization - إن جاز التعبير - عديد من الكوادر العمالية نجحت الجهود فى ضمها للحركة ، "ليغزبوا" بدورهم عن الطبقة التى ينتمون إليها حتى يصبحوا جديرين بلقب "الطلبة" .

وفى ظل منطق "التمثيل الشرعى والوحيد" كد لا بد أيضا من إيجاد قضايا نظرية لإدارة وتبرير خلافات التجمعات المختلفة . سواء الخلافات بين المنظمات أو بين التكتلات داخل كل منظمة على حدة ، نظرا للاتفاق على أن الحقيقة هى فى أصلها واحدة ، وعلى أنه لا يوجد أصلا سوى تأريخ واحد صحيح للعالم ومصالح تاريخية وحيدة مشروعة . ومن هنا أهمية المناقشات الفقهية المستمرة التى كانت ترمى جميعها إلى إثبات الأحقية المطلقة لكل طرف فى احتكار تمثيل هذه الحقيقة الواحدة والمصالح المشروعة الوحيدة . وفى ظل الركود الحركى والتنظيمى ليس من المستغرب أن يصل ابتذال المناقشات مسعا إلى إضفاء المشروعية على الاختلافات التنظيمية وإدارة الصراع حولها إلى حد النزاع العقائدى حول موضوع "نمط الإنتاج الآسيوى" ، مثلا ، وإن كانت قد دارت فى معظم الحالات حول قضية "طبيعة السلطة" ، التى لعبت نفس الدور الذى لعبته "أنماط التفكير" فى إدارة خلافات التيار الإسلامى - كما أوضحت فى دراسة سابقة . ذلك أن هذه القضايا الخلافية قد سمحت لكل طرف من وجهة نظره بالاحتفاظ بادعاء "التمثيل الشرعى والوحيد" فى مواجهة الأطراف الأخرى ، فوق دورها الأساسى ، وهو الاحتفاظ بالتماسك التنظيمى ذاته ، بالكيتش ، حيث ينظر كل فرد فى وجه الآخر فيجد فى "تمسكه بالمبدأ" تأكيدا ودعما وتبريرا واقعا لتمسكه هو أيضا ، وبالتالي الاحتفاظ باللغة الخاصة للطلبة عن طريق تداولها وإعادة

تداولها وإنتاجها .

ثم يأتي الوضع المحوري للقضية الوطنية وسط القطاعات الأوسع للحركة الطلابية الماركسية المصرية ليكمل الدائرة .. فالوضع الوطني بمفرداته من قبيل الخيانة الوطنية والصعود والهبوط التاريخي للطبقات ... الخ ، إنما رمح ، في ظل غياب النشاط العمالي ، الطابع السياسي - الأيديولوجي الطليعي ، حيث تظل الطليعة تنرم من خلال هذه المفردات إلى هدف استراتيجي وهمي هو جهاز الدولة ، وتصب أطروحاتها على نقد سياساته العامة واليومية فيما يخص القضية الوطنية ، التي هي قضية علاقة خارجية بالأساس ، فتحفظ الطليعة لنفسها من جراء ذلك بكرامة الجحالات ، فهم ليسوا من خلال هذا النشاط الكلامي بأقل من دولة بديلة أو حكومة ظل كاملة في أرقى تجسدها : تمثيل الوطن .

وأريد أيضا أن أضيف : ولم لا نقول أن ذلك كله مرتبط بمنطق "الحلم" الذي تفخر أروى بجملها لامتلاكه ؟ ذلك أن الطليعة من خلال هذه الآليات تصبح أعلى .. بالضبط لأنها تمتلك الحلم - في مواجهة الواقع الذي لا تمتلكه - وتغارسه في نشاطها ومناظراتها ، وفي معاركها : المعارك الداخلية من أجل احتكار الادعاء بامتلاك الحلم ، والمعارك الخارجية من أجل حلم المسيرة الكبرى : حيث يخرج الكورس : "الجماهير" ، ليسر خلف المناضل ، الذي يتحقق بهذه الصورة كـ "طليعة" للناس "العادية" ، ويصبح من جراء ذلك على استعداد طوعي للشهادة التي تساوى البطولة بالمعنى الديني المسيحي/ الإسلامي . ألا نستطيع إذن أن نقيم تطابقا بين ازدواجية الحلم/ الواقع ، وازدواجية الطليعة/ الجماهير ؟ ألا نستطيع أن نعتبر "الحلم" صيغة رومانتيكية أو عاطفية لمنطق التمثيل - الطليعة ذاته ؟ أو المرادف الأخلاقي لهذا المنطق ؟

عالم الكون والفساد

لقد كان التعيين في رتبة الطليعة "أول خطوة في سكة الانفصال عن الناس

وفى صنع علاقة بهم أساسها الغربة" - على حد تعبير أروى . وفى ظل هذا المركب الأيديولوجى كان من شأن الانعزال وضعف التأثير أن يؤدى إلى مزيد من الجمود والصرامة العقائدية ، ليتحول الفرد إلى ممثل مجرد للأيديولوجيا ، بحيث تصبح حياته ، على حد تعبير أروى ، حاضرا عابرا ، ويصبح وضعه الخاص وكذلك علاقاته الاجتماعية مسألة هامشية ، ويتحول التنظيم إلى بديل عن المجتمع أو إلى مجتمع مواز . ومن هذه الزاوية لم يكن ثمة فارق نوعى بين الستينيين والسبعينيين ، أو بين القادة والأتباع . فالقادة الستينيين كانوا إما من الذين غنوا نصف أغنية - على حد تعبير أروى - فى أحضان الجهاز الناصرى ، حتى تغيرت الأحوال فى عهد السادات وأصبحت نصف الأغنية هذه ذاتها محرمة ، تحتاج إلى تنظيم سرى حتى تقال ، وإما كانوا من الذين "تمسكوا بالحلم" ، ورفضوا الغناء المتسر ، يعانون مرارة "هزيمة البروليتاريا" ، ممثلة فى شخصهم ، على يد الناصرية ، حتى أسعفتهم الهبة الطلابية التى حملتها السبعينات ، ليلتحق السبعينيون بالستينيين فى الحفاظ على بقايا الحلم الوطنى فى ظل "الردة الساداتية" - فى أحد التفسيرات - أو "المبوط الوطنى" - فى تفسير آخر . ومن خلال العزلة كان التناقض البشع لأمراض الدوامة الأيديولوجية ، إذ لم تجد الدوامة أمامها سوى نفسها لتأكلها ، وهى تغنى أغنية كاملة هذه المرة ، ولكنها سرية ومحاصرة . ومن الطبيعى أن يزداد التشدد ، وتبرز تكتيكات عبادة السلطة والانضباط أكثر فأكثر ، ويصبح الصراع الداخلى هو المتفلس الوحيد مجموعة من أنصاف الآفة الذين انفقوا إلى الأبداع . وليس من غير المتوقع فى ظل هذا التركيب أن السبعينيين أنفسهم كانوا سيكررون ذات التجربة مع الأجيال التالية لو كان الله قد قبض لهم حركة طلابية قوية فى الثمانينات يعوضون بها مرارات الهزيمة ، التى أصبحت عندهم ، مثلما كانت عند الستينيين ، أكبر من مجرد هزيمة شخصية ؛ إذ هى لا تقل عن هزيمة مؤقته للتاريخ ذاته . ومن الطبيعى أيضا أن يفرز هذا الجو ما تسميه أروى "الحقد غير الوجه" ، الراض مسبقا لأى نجاح ، فالنجاح فى ظل

هذا الجو لا يمكن تفسيره إلا كنتيجة خيانة ما ، تنازل ما ، لأنه ببساطة ليس نجاحا "للكيتش - الحقيقة - التاريخ" ، وبالتالي فهو دائما جزء من نجاح الرجعية بشكل أو بآخر .

لقد ارتبط الجميع بـ "الحلم" ارتباطا لا فكاك منه . غير أن الحلم كان بمعنى ما إجباريا .. فالحلم لم يكن سوى أحد مفردات عالم سائد من الأحلام .. عالم الأيديولوجيات الواحدة ، الذى بدأنا نستشعر انهياره فى مصر فى التسعينات فقط . وترصد أروى ذاتها حقيقة أن الحركة الطلابية الوطنية الماركسية كانت بمجملها جزءا من الأيديولوجية الناصرية ، برغم العداءات ؛ فالبرنامج الوطنى كان واحدا ، ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن الأيديولوجيا - الدوامة الناصرية كانت أيضا جزءا من عالم الصراع بين المعسكرين . فكما تلاحظ أروى - على صعيد الحركة الشيوعية - لم تسلم الحركة الشيوعية الأوربية ذاتها من الجمود العقائدى . وإذا دققنا النظر فسوف نشهد عالما أنتجت فيه الأيديولوجيا الرأسمالية الديمقراطية ذاتها نموذجاً بشعا للإرهاب الفكرى فى ذلك الحين ، هو المكارثية . وفى كل هذه الصراعات بين مختلف الأيديولوجيات/ الدوامات ، ترسخ المبدأ القائل بأن الفكر يحكم العالم ، وأن المبدأ الصحيح يجب النود عنه خوفا من "تلويثه" بأى مكونات خارجية ، وأن "التحريفى" أكثر خطورة من "الخائن" الصريح ، العدو المعلن . لقد كان الكيتش الذى تدبسه أروى إذن أحد مفردات عصر الحقيقة الوحيدة ، عصر تدور صراعاته كلها على أساس افتراض مبدأ مطلق خيرٍ وحيد يدعى كل طرف امتلاكه ، وعليه بالتالى أن يسعى عبر حوار أو صراع يسمى نظريا أو فكريا لتأكيد مشروعية هذا الامتلاك . وفى هذا الإطار تصبح الدوجمائية فريضة ، ويصبح تمييز الأعلام أو الرايات فى حاجة إلى تأكيد دوجمائي لا يكل ، ولا يتورع عن اختلاق ما يناسبه من مبررات "نظرية" . ففى إطار الحركة القومية العربية ، مثلا ، أدار البعث وعبد الناصر صراعاتهما على المستوى الأيديولوجى عن طريق الاختلاف على ترتيب الأولويات بين مقولات "الحرية -

الاشتراكية - الوحدة" ، ومالت الأبحار أنهارا لتناقش هذه التفاهة المقززة ، لا لشيء إلا لتبرير واقع وجود معسكرين يستعملان ذات الأيديولوجيا ويتصارعان باسمها على السيادة...

كلا .. لم تكن الحركة الطلابية الماركسية تنفرد بأمراضها.. بل كانت وبحق ابنة عصرها ، حتى ولو كانت بين أخوتها ابنا مبتسرا وهزيلا بعض الشيء !

فى كل هذه الحالات كان دور هذه الأيديولوجيات - الدوامات ، هو بالضبط تبرير الاختلاف ، وإقامة هوية متميزة ، والقمع باسمها : من أجل بناء الدولة الوطنية التدخلية القوية ومد نفوذها فى المجتمع ، فى حالة الناصرية ؛ ومن أجل بناء الدولة الحديثة فى حالة الحركة الوهابية الثالثة بالسعودية ؛ ومن أجل حفظ تماسك البيروقراطية السائدة وتحديث المجتمع على يد الدولة ، فى حالة الاتحاد السوفيتى ؛ ومن أجل الحفاظ على هيمنة الرأسمالية ومواجهة البيروقراطية السوفيتية ، فى حالة المكارثية .

أما الشيوعية المصرية فى الستينات والسبعينات ، فكانت لفترة ما أداة الإنتليجنسيا المدنيّة المصرية الحديثة - أو بعض قطاعاتها بالأدق ، فى مقاومة هيمنة الإنتليجنسيا العسكرية ، ثم فى مواجهة عجز الدولة المتزايد عن إعالتها ورشوتها بعد ذلك مع اقتراب الخزانة العامة من الإفلاس وانتهاء العصر الذهبى للستينات والوظائف . لقد كان البرنامج الوطنى "الديمقراطى" السلطوى للحركة يلعب بالضبط على الفجوة بين الدعاية الناصرية وواقع الدولة كما تراها هذه الإنتليجنسيا. غير أنه لأسباب كثيرة سقطت قيادة الإنتليجنسيا المتمردة فى يد الإنتليجنسيا الحاكمة الأكثر راديكالية ، وصاحبة الأيديولوجية الأكثر تماسكا فى عداء النظام ، حيث تنطلق باسم "المطلق" ذاته ، لتصل إلى إدانة مطلقة لبدأ الدولة القومية ذاته .. واكمل سقوط البرنامج المذكور مع انحسار "الخريطة الناصرية" بعدما أدت مهمتها فى خلق الدولة التدخلية الحديثة ، التى أصبح واجبها الوحيد هو إعادة الاندماج فى الاقتصاد العالمى بشكل أعمق وفقا لتوازناته الحقيقية ، وفى

حدود المحصلة التي خلفها مجموع الانتصارات والمزائم .

نقد الكيتش الأخلاقي - (١)

غير أن تحليل الحركة الطلابية الوطنية الماركسية من منظور أيديولوجيتها وظروفها لا يمنع ، أو لا يستبعد - بعد كشف الكيتش بالذات - وجود أوسع الاختلافات مدى في جوانب متعددة من شخصيات أعضاء الحركة . وليس من غير المتصور مثلا وجود أفراد "تحرروا من الوهم" ، وأباحوا لأنفسهم بعد ذلك الاستمرار لمجرد الحفاظ على "مهنة" الزعامة أو الطليعة ، أو بسبب العجز عن الحياة خارج الدوام . ومع ذلك فلا يمكن أن يقال أن هذا النوع من الأفراد أو غيره قد اقتصر وجوده على الحركة الطلابية الماركسية ، أو حتى على الحركات السياسية على وجه الحصر ، فضلاً عن أنه من غير المتصور أن يلعب هذا النوع من الشخصيات دوراً مهماً كهذا إلا في بيئة ومؤسسة تتيح لهم الفرصة والإمكانات لممارسة مثل هذا النمط من التفوذ . ولا أظن أن حزب لينين مثلاً كان أفضل أخلاقياً من جميع النواحي ، برغم امتيازاته بأنه لم يكن حزبا طلابيا ، بدليل خضوعه لزعيم على غرار ستالين مثلاً . وإذا كان ستالين زعيماً عالمياً ناجحاً فلماذا إذن يُلام قادة الحركة الطلابية الماركسية المصرية على قناعاتهم به ؟ ولماذا يُلامون على "تلصيم صورة نضالية" إذا كانت هذه الصورة معياراً عاماً للحركة كلها ؟ ومطلباً كانت الحركة تطالب به بشدة للدرجة السعى لتقليد الزعماء على اختلافهم في أساليب الحديث والسلوك ، بل في حركاتهم ؟ ألم تكن العناصر الأكثر إخلاصاً ونقاءً هي بالضبط الأقل قدرة على التخلص من الكيتش ؟ ألم تشهد هذه الفترة عمل ما كينة الإدانات بأقصى طاقاتها على أيديهم ، بالذات لكل من يتخلف عن الركب ويمتنع عن "تلصيم صورة نضالية" ؟ بل لكل من يجرؤ على طرح مبدأ إعادة التفكير في تفاهات نظريات الحزب على غرار نظرية "طليعة السلطة" ومهاراتها النظرية ؟ ثم .. ألا يتطلب "التعيين في رتبة الطليعة" بالضرورة إنشاء صورة طليعية نضالية والحفاظ عليها ، بنفس الطريقة التي يستصحب بها "التعيين

فى رتبة الوزارة" مثلا اتخاذ سمى الوزراء وطقوسهم ؟ ألم يتواطأ الجميع مع مبدأ الحفاظ على قدمية أسرار وقضائى "البيت الواحد" ، فضلا عن عدم جواز مناقشتها فى الداخل أصلا بغير تغطيتها بأسانيد نظرية محترمة ونصوص مناسبة ؟ وأخيرا ألا تلقى سيرة متالين وغيره ولو بعض الظلال من الشك حول الفكرة الضمنية القائلة بوجود رابطة قوية بين الفعالية السياسية والأخلاق ؟؟ فقبل وبعد كل شىء بنى متالين الاتحاد السوفيتى وخاض به حربا عالمية وكسبها برغم كل أخطائه ، ورفع الدولة السوفيتية إلى مستوى قوة عظمى .

لا يمكن إذن أن نستبعد بشكل مطلق إمكانية تحول أسوأ العيوب الشخصية للستينين أو السبعينين إلى فضائل فى طرف معين ، تفيد فى تحقيق "الكيتش النضالى" .. فليس التحطيم المتبادل هو القدر الوحيد الذى ينتظر هذه العيوب أيا كانت الملابس . ولهذا السبب وغيره حرص النظام على تحجيم نشاطات الحركة الطلائية الماركسية وإجهاضها بشكل دورى وعزلها عن التجمعات العمالية ، برغم الفاعلية المحدودة . وبالمقابل لا يعنى نجاح هذه المنظمات الفقيرة الإنتليجنسوية فى التحول فى ظرف ما إلى قيادة ثورية أو حتى استيلائها على السلطة أن الكيتش ليس كاذبا ، ولا أن الجزء قد أصبح أخيرا كُلا ، لأن تنوير الحياة الاجتماعية ليس مرهونا بالسلطة السياسية وحدها أصلا ، ولا هو من فعل نخبة متجردة تمثل الجماهير والتاريخ معا .. فالسلطة السياسية ليست هى الحياة ، وإن كانت من أقوى رموزها المعاصرة .

وقد يكون حكم أروى صحيحا ، حين تقول أنه "ليس هناك من هو أخطر من البرجوازى الصغير ، المتعلم ، الخجول ، الشريف ، الأخلاقى إلى حد التطهر .. بالذات لو قرر أن يتدخل ليعدل مسار التاريخ" (ص ص ٧٣ - ٧٤) ، ولكن هذا ليس أكثر من حكم وحيد الجانب ، فهذا المنطق ذاته لم يكن هناك من هو أخطر من لينين "البرجوازى الصغير ، المتعلم ، الخجول ، الشريف ، الأخلاقى ... الخ" . فالبرجوازى الصغير - أو فرد الإنتليجنسيا بالأدق - ليس موصوما بوصمة

أبدية وخالدة ، وإنما هو حامل لقابليات معينة ، تنتج نتائج مختلفة تماما فى ظروف مختلفة، بل وتعدل وتتحوّر ضمن فاعليات مختلفة . وبصفة عامة ليس من المرجح إمكان إيجاد صلة مباشرة بين الفعل الأيديولوجى/ الأخلاقى (ناهيك عن الفعل السياسى الأكثر تعقيدا) وبين أخلاق شخصية معينة ، لأن كل فعل يتخلق فى ظلال شبكة من التفاعلات الاجتماعية المعقدة لا بديل لقهمها عن التحليل العينى الملموس لكل حالة على حدة .

نقد الكيتش الأخلاقى - (٢)

حاولت أن أبين فى الفقرة السابقة أن كشف منطق الكيتش ، الذى بذلت فيه أروى جهدا عظيما ، والذى أؤيدها فيه تماما ، لا يكشف بأسفله ذرات أخلاقية متصارعة يطحن أسوأها أفضلها أو يستغله ، لأن منطق الكيتش ذاته شديد الارتباط بمنطق الاستغلال ومنطق القابلية للاستغلال أيضا، كما أوضحت ، وكما سيتضح أكثر فيما بعد ، حيث يستفيد منه المستغلون كما يستفيد المستغلون.

وسوف أحاول الآن أن أبين كيف يستند منطق الإدانة الأخلاقى نفسه إلى ذات تصورات الكيتش السابق . وقد سبق ورأينا كيف يعود الكيتش القديم للظهور فى الرثاء الحار للجيل الجديد بوصفه "فاقدًا للحلم" ، ولكن هذا يتضح بصورة أبسط وأوضح فى غط "الحلم الأخلاقى" الضمنى فى هذا الكتاب ، غط يقوم فى تقديرى على تصور قيام ما يمكن أن أسميه "أخوية كاملة نبيلة" ، وهو تصور مأخوذ مباشرة من التصور الرومانسى للشيوعية ، أولا ، ومستول إلى حد كبير عن آليات الكيتش ذاته ، ثانيا .

فالأخوية النبيلة الكاملة كانت هى بالفعل النخل الأعلى غير المتحقق للحركة الطلابية الوطنية الماركسية على صعيد الأخلاق ، وبفعل ضغط هذا التصور بالذات لا شك أن كل من اختلف عنه اضطر إلى إعادة تصوير نفسه - لذاته

وللآخرين أن كان صادقا وللآخرين فقط إذا كان "نصابا" - كمثال نموذجي بلرجة أو بأخرى لهذا التصور الحاكم ، وبالتالي إنكار وكتب مجمل ترائه الشعورى والأخلاقي ، ثم إعادة إنتاجه معدلا وفقا للتصور الأخلاقي الرسمي ، مع تحديد مناسب نظريا لطمس الفوارق . هذا مع افتراض حسن النوايا . وهو ما يتج بحد ذاته مختلف الظواهر المرضية التي وصفتها أروى ، وغيرها من المظاهر ، من جراء ما يولده ذلك الاصطناع والدعوة إلى الانصباب في قوالب معدة سلفا باسم التزية الثورية من تعقيدات في العلاقات بين الأفراد ، ثانيا ، وبين الفرد ونفسه ، أولا .

ويتبدى التمسك بذات النموذج في إدانة الكتاب الضمنية لكل من نجوا بجلودهم من عالم الماركسية الطلاية المصرية وتخلّوا عن خوض معركة تحقيق الكيتش بحذافيره في صورته المثالية ، ليندجوا مرة أخرى في الحياة اليومية : في البحث عن الرزق ورعاية أسرة وأطفال . فالكتاب يصف هذا التصرف بأنه "تلصيم خروم" ، وهو وصف لا يمكن تصوره إلا انطلاقا بالضبط من موقع نموذج التنظيم الأخوى الذى أصاب ، للأسف ، أعضائه "بجروم" بسبب مشكلاته ذاتها . ففي هذا الموقف سوف تتوقف رؤيتنا هؤلاء في اللحظة التي يتركون فيها "الأخوية النبيلة" بسبب الجروح ، ويظلون إلى الأبد محفظين في أعيننا بصورتهم وهم يخرجون بجروحهم منه ، ثم يعجز الخيال عن تصور ما هو أبعد من صورة افتراضية لهم وهم يضمّدون هذه الجروح .. لأنهم بعد ذلك ببساطة يخرجون من التاريخ .. تاريخ "الأخوية النبيلة" المؤلة . ولكن من وجهة نظر هؤلاء الأفراد فإن ما بدأ بالنسبة لهم - فرضا - تضميدا لجروح يتحول إلى عالم بأكمله ، بمشكلاته ومسراته ، بلحظاته النورانية والبانسة ، بحريه وأشراره ، وتخفى مع الزمن الصورة القديمة التي كان مشروع الأسرة فيها نقطة صغيرة لا تزيد عن حجم "البلاستر" الذى نضعه على الجرح . أما من وجهة نظر الطفل الذى تنتجه هذه الأسرة ، فالكيتش بأكمله يخفى تماما .

وفرق ذلك لا أظن أن مثل هذه التحولات تكون خالصة أو قطعية ، فالخبرة الماضية لا تموت بمجرد توقف ممارستها ، والمرء كما أشرت فى بداية المقال لا يستطيع أن يرمى ماضيه خلف ظهره ويمضى ببساطة . وبالقدر الذى تبدو به الأسرة والعمل معوقان "للأخوية النبيلة" ، سوف تبدو الخبرة السياسية الماضية من وجهة نظر الأسرة والعمل مشكلة أحيانا . وأنا هنا أكثر ميلا لموقف آخر لأروى ، الموقف الذى - على العكس - لا يضع الحياة اليومية فى مواجهة الرؤية السياسية والتزاماتها ، بل يفترض أن الحياة الاجتماعية العادية هى معمل الخبرة الأساسى للفرد ومحك اختباره ، وهو ما فهمته من رفض أروى لأن يعمل بالسياسة الهامشيون من المراهقين ومن الذين لم تنقل كواهلهم أعباء الحياة ومشكلات الواقع فى حياتهم اليومية ؛ من فقدوا كل رابطة بالعالم سوى الرابطة الوهمية لتمثيله وقيادته .

ولعله مما يؤيد تصورى هذا رصد أروى لأمراض الأسر التى ظلت تحفظ بلافتة "الأسرة اليسارية" وأصرت على الاحتفاظ ببقايا تصورات طليعية ، جعلتها تدخل مع بعضها البعض فى منازعات ومشاحنات باسم المبادئ ، أو تكوين شلل تجمع الفقراء حول الأسر الغنية تحت زعم استمرار النضال أو الأفكار السابقة بصورة أو بأخرى ، أو حتى بقاياهما .

كذلك تتجلى العودة إلى الكيتش القديم فى النموذج الضمنى للحب الرومانسى العابر للطبقات والظروف والقائم على المسئولية الكاملة والتضحية اللانهائية فى علاقة قائمة على الكفاح المشترك الجرد ، والذى يقدمه الكتاب فى إطار نقد "المثقف عاشقا" ، بوصفه "برجوازيا صغيرا" . وهو نموذج لن يشعر بغرابته أحد من نشطاء الحركة الطلابية الماركسية ، لقرط تداوله بينهم ، لأنه بالضبط يتم الحلم التخوى التمثيلى . وربما تجدر الإشارة هنا إلى أن هذا التصور يعود فى جنوره إلى النقد الرومانتيكى الكلاسيكى للمجتمع البرجوازي الحديث ، الذى ربما كان يجد مثله الأعلى فى فردين محبين فى كوخ بسيط ،

تجمعهما وحدة سرمدية خارج كل علاقة اجتماعية أخرى ، ويتضامنان فى مواجهة العالم كله .. وهو ذات الجو النفسى الذى أحاط بالحركة الطلابية بوصفها نخبة إنسانية متميزة تنتمى للمستقبل وتنادى بالحرية وترتبط روحيا بعالم آخر ، مثالى من جميع النواحي ، يقف فى مواجهة "العالم - الحاضر - كله" . وفى مواجهة ذلك العالم المثالى يقدم الكتاب نموذج الحب اليرجوازى الذى يقوم بالضرورة - فيما يؤكد الكتاب - على الملكية الخصة ، ويهدف أولا وأخيرا للسيطرة بهدف الإشباع الشخصى الذى يتمحور حول الامتلاك ... الخ . وهو نموذج يتمتع فيه ، وفقا للمنطلق الرومانسى ، التفكير فى إمكان وجود تواصل "إنسانى" .. حيث أنه من المفترض أصلا أن الإنسانى هو الرومانسى وأن الرومانسى هو الإنسانى بالضرورة .

على أية حال أسفرت العلاقات التى قامت فعلا فى ظل الكيتش عن شىء لا هو رومانسى ولا هو برجوازى .. وهو فى جميع الأحوال مشكلة كبرى .. لأن هذه العلاقات - زواجا كانت أو غير ذلك - كانت - بسبب عمقها بالذات - الأقل قدرة على التكيف وفق نموذج الكيتش ، وبالتالي شكلت نقطة ضعف قاتلة للوهم . فها هو كل طرف يكشف أن الرفيق/ الآخر هو أصلا فرد بخصائصه المميّزة له ، وليس نموذجا أو تجسيدا للنموذج الذى تؤمسه الحركة .. بل هو فرق ذلك آخر ؛ أى ملئ بالعيوب من وجهة نظرنا ، التى هى ما زالت بعد بالنسبة لنا وجهة النظر المثلى المؤسسة جيدا على قيم الأخوية الكاملة النبيلة بعدما نجحنا فى الالتحام بالكيتش وتبرير فرديتنا الخاصة فى إطاره عبر عملية معقدة . والآخر أيضا - وتلك هى الطامة الكبرى - لا يتوانى عن كشف عيوبنا ، وبعد فترة من الاحتكاكات لا بد وأن تواجه الأخلاق الرسمية للكيتش عقبات واقعية متزايدة .. وهذا كله بالنسبة لأفضل العناصر وأكثرها إخلاصا لقيم الكيتش ومثله . فبسبب واقعيتها بالذات تصبح هذه التجربة/ العلاقة هى الأكثر إيلاما .. لتضمنها عناصر غير كيتشوية .. دنيوية "عادية" ، ملحة ومهمة ويومية .. مؤلمة

خصوصا لمن كانوا الأكثر اتحادا بقيم الكيتش وادعاءاته .. فهنا بالذات لا تصلح تكتيكات التجاهل واختيار الهامشية التي يتعامل بها المناضل مع عمله ومع علاقات العمل ، ولا العزلة التي يتجنب بها أهله واهتماماتهم .. هنا "الواقع" ... فلتقفز هنا .. وهنا غرق الكثيرون ممن توحّدوا بـ"الحلم" .

نقد الكيتش الأخلاقي - (٣)

يفترض هذا المقال أن التخلص من كيتش المسيرة الكبرى اليسارى والكيتش الأخلاقي المرتبط به يمكن أن يمنحنا رؤية أبسط وأكثر واقعية للمشكلات الأخلاقية . فبدلاً من إدانة الأنانية بمفاهيم النقد الرومانتيكي ، يمكن - على العكس - أن نقرر أن أى تصور أرقى لعلاقات تقوم على المسؤولية الشخصية المتبادلة تفترض أصلاً تكوين أفراد مسئولين عن علاقتهم بأنفسهم أولاً ، أى أنانيين بالمعنى البرجوازي . وبعد ذلك فحسب يمكن أن ننطلق إلى تصور علاقات تقوم على مبدأ الندية ، بمعنى الدعم المتبادل ، ومسئولية كل فرد عن نفسه ، وبالتالي علم الاعتماد على تصورات مثالية مفترضة لأخلاق جماعية أو فردية ما ، تضمن لنا تلقائياً مسؤولية أخلاقية للآخرين عنا . ولا يعنى مبدأ الندية هنا أسطورة التساوى المطلق ، وإنما - على العكس - قبول واقع ميل العلاقة لصالح طرف ما فى ظرف معين ، وللطرف الآخر فى ظرف مختلف ، وفقاً لقدرات وتكوين هذين الشخصين .

ومع ذلك ، وأياً كان النموذج الذى نفضله ، فإنه يظل مجرد نموذج ، أى أدوات لحاكمة الأفراد لبعضهم البعض من خلال افتراض قوالب معينة للسلوك . فى حين أن كل فردية تنطوى بالضرورة على إمكانيات الخداع ؛ خداع الناس ، بل وخداع النفس . ومن هنا فإن المرء الذى لا يسجن نفسه بعزم وإصرار وجهود متواصلة فى عقيدة أخلاقية يعينها ميتاح له من حين لآخر أن يعيد اكتشاف نفسه والآخرين فى ضوء مختلف وفقاً لخبرات واقعية ، إذا استطاع أن يحرر خبراته ، ولو جزئياً ، من الأحكام الأخلاقية المسبقة . واعتقد أن هذا الموقف أكثر إيجابية

أخلاقيا من وضع معيار فوقى - رومانسى أو غيره - لحكمة الآخرين بمنطق متعال ..

واتساقا مع هذا يمكن النظر لكل فعل أخلاقى على أنه فعل متبادل بالضرورة، بمعنى أن مسئوليته يتحملها طرفاه بشكل أو بآخر . فإذا كان المغفلون يستحقون أن يمتطيهم الأفاقون (بتعبير أروى - ص ٥٧) ، فإن المرأة التى تدخل - مثلا - ضمن مسئولية رجل يطور العلاقة حتى حدود الفراض ثم يتخلى عن مشاركتها فى العواقب الاجتماعية المترتبة على ذلك ، كاضفا عن وجهه شرقى كان غائبا قبل ذلك .. تشاركه المسئولية بالقبول الضمنى أو حتى بالغفلة أو إيهام نفسها بقدرتها على تغيير الأوضاع بوسائل "سحرية" . وفى مقابل نموذج المثقف الذى يبرى "النصف الأعلى" للمرأة ليصل إلى "نصفها الأسفل" ، يوجد أيضا نموذج المرأة التى تسعى لرفع قيمة "نصفها الأسفل" عن طريق اكتساب مظهر الثقافة أو النضال ، ونموذج المرأة التى تفخر بالارتباط الحر أو غير الحر بالنجوم عوضا عن تطوير قدراتها الذاتية وتحمل مسئولية ذاتها .. وغير ذلك من النماذج الكاشفة لبدأ المسئولية الشخصية والتبادلة .

وبصفة عامة فإن كل شخص مسئول عن اختياراته ؛ فالفتاة التى تسلم رأسها وجسمها فى جلسة على كوب شاي مع مناضل - كما تذكر أروى - ليس من المنطقى اعتبارها ضحية مجرد أنها لم تسلم مكاسب مادية ، فبقدر ما أنها كانت مدفوعة بطموح ما ، ونموذج ما ، ومطالب ما ، حتى ولو كانت طموحات الالتحاق بالكيتش والوصول بسرعة للمكانة المرتفعة لمسلماته .. يمكن القول بأنها شاركت باختيارها فى المصير العام الذى اقتسمه أنصار الكيتش .. فليست الثروة هى الإغراء الوحيد فى عالمنا المعاصر .

بل أن المشكلة التى تواجهها الأطروحات الأخلاقية النموذجية أعقد من ذلك .. فملكات البشر عموما متداخلة لا يمكن عزل كل منها على حدة ، كما تطالب التصورات الأخلاقية المتشددة فى تفريقها المتشدد بين ما هو "عال" وما هو

"سافل" .. فلا يمكن مثلا عزل "نصفى" المرأة أو الرجل على السواء عن بعضهما البعض ، ولا الحد من تأثيرهما المتبادل والمتآزر على الآخرين . ولا تتوقف مسألة التداخل على هذين النصفين فحسب ، وإنما تمتد أيضا إلى الثروة والمكانة الاجتماعية والحوية والذكاء الاجتماعى .. الخ .. فلا يوجد حد فاصل بين أى قدرة أو وضع للفرد وبين باقى أوضاعه وقدراته ، اللهم إلا من وجهة نظر تطهيرية باللغة الحدة ، ترفع قيمة معينة كمعيار يفوق كل القيم ، وتقيم المخاكمة على أساسها ، وترفض كل تداخل واقعى .

ومن جراء هذا التداخل الواقعى مرتبطا بإهماله ، نظرا لعدم مشروعيته من وجهة نظر النموذج الكيتشوى الأخلاقى ، حدث خلط هائل ونشأت إمكانيات خداع للذات وللآخرين لا تنتهى . وعلى سبيل المثال كثيرا ما أصبحت المرأة مجرد ذيل للمناضل ، وصوت إضافى يعضد موقفه فى التنظيم ، رابطة صعود نجمها بصعود نجمه ، بكل ما ينطوى عليه ذلك من امتزاج أو التحام الشخصى السياسى ؛ فيتحول الوفاق الشخصى إلى وفاق سياسى كما يتحول الخلاف الشخصى إلى خلاف سياسى ... وهو ما يتفق على أى حال مع ما رصدته أروى من تحول الأفراد إلى كيانات أيديولوجية بشكل شبه كامل .

وبصفة عامة ، فإن كل ما هو "إنسانى" - اختلافى ، كل نقص ، كان يضرب بالضرورة فى صميم التصور الرومانسى الخالى من العيوب ، ليصبح بالتالى مدخلا لتفكير نظرى لتبرير "الانحراف" بالخيانة أو الانحطاط ... الخ . فهنا يصبح التسامح مع القرذية مستحيلا ، من الطرف المعتدى والمعتدى عليه على حد سواء .. ذلك أن الطليعة بأخلاقيها ونظرياتها الكيتشوية كانت دائما محكمة للتجريم .. ولا عجب فى ذلك .. فالمرء لا يصبح طليعة أصلا إلا لأنه يرغب منذ البداية فى الانشطار الداخلى إلى حاكم ومحكوم ، وترجمة هذا الانشطار فى الخارج ليتمكن من محاكمة العالم والرفاق جميعا .

ويستصحب هذا التصور القطعى : الأخلاقى / اللاأخلاقى تصور آخر على

صعيد العلاقات الإنسانية : تصور التواصل / اللاتواصل ؛ فالواصل بوصفه فعلا أخلاقيا رومانسيا لا بد وأن يخلو من كل غرض عدا تحقيق النموذج ، وتفاعل الفرديات يحكمه بصرامة نموذج معين للفرد الأخلاقي الذي يعتبر وحده قادرا على التواصل "الإنساني" . فالإنساني = الرومانسي كما أشرت من قبل . ومع ذلك فما يحدث واقعا أنه يصعب كثيرا الفصل بين فهم الفرد والتحكم فيه ، وبين التعاطف معه وفهمه . كما أن كل سلوك ينطوي بالضرورة على قسر ما ، لمجرد كونه ، كسلوك ، يفرض أمرا واقعا .. ولا يمكن الفصل بين هذه الروابط من أجل نموذج يقوم على الفهم / التعاطف المجرد ، بوصفه هو بالذات "الـ"نموذج الإنساني، إلا في الحياة التجريدية "في ظلال" الكيتش .

الثأر

في رحلتنا عبر هذا الكتاب كان تحفظنا الأساسي يدور حول إحلال خطاب أخلاقي محل خطاب المسيرة الكبرى ، يظل مع ذلك يحمل العديد من سماته لأنه ينبع منه ، وهو أمر من شأنه أن يلقي الضوء على الكثير من سمات ومقولات كتاب "المبتسرون" .. فموقع المثقف الهامشي يصبح بشكل واضح موقع المثقف الواقف على هامش المركز القديم ، والتراث يجب أن يحجده الجيل الجديد ، ولكن من خلال تبنى الطبعة الأخلاقية للكيتش ، بغير أفق جديد . الحلم يلح مطالبا بإعادة إنتاجه ، بل وإعادة إنتاجه بشكل مصفى من الأدران والعيوب الأخلاقية . ومن خلال ذلك يواصل كتاب "المبتسرون" فعل احتشاد جبار في معركة إدانة أخلاقية لأفراد وتوجهات . ومطلوب من ضحايا جيل السبعينات الاحتفاء به بوصفه عملا يثار لآلامهم ويعوضهم بإدانة المجرمين في حقهم . والتسق مع تحقيق هذا الهدف النموذج الفريد للكتابة ، الذي جمع بين التحليل السياسي والفكرى ورسم النماذج ، وزاد من عمقه الشعوري إضافة خطابين شخصيين معبرين . ليصبح للعمل ككل مذاقا ثأريا لاذعا ، يريد أن يثبت القدرة على مواصلة

الصراع ضد الأشرار والنيل منهم .. من خلال كيل اللطمات للمكانة والسلطة والهيبة القديمة التي أنتجت كل الشرور.

وربما كان من المناسب هنا أن نوضح أن هذا المقال لا يدعى أنه يقدم تناولا شاملا للكتاب ، وإنما يحاول أن يقدم منظورا نقديا لجانب معين من جوانبه وهو ما اصطلحنا على تسميته بالكيّش الأخلاقي ، بوصفه النقد الأساسي اللازم في رأيي لإكمال رسالة الكتاب الرئيسية والتخلص من بقايا "كيّش المسيرة الكبرى" . وإذا كنا في هذه الفقرة بصدد منطق الثأر الذي يخترق الكتاب ويمرّ من أوله إلى آخره ، فإن ما يعنينا هنا ليس ما هو شخصي أو ثأري بحت ، وإنما علاقة هذا الموقف بالكيّش الأخلاقي . ذلك أن منطق الثأر من شأنه دائما أن يكرس بطبيعته ذاتها نوعا من التحلل من المسؤولية الشخصية . فالثأر موقف نهائي ، انحسرت فيه القضية وتم تصنيف معسكرات الخير والشر ولم يبق سوى خوض المعركة ، ومن شأنه بالتالي أن يعيد ويلج على إعادة إنتاج مبدأ الموقف الصحيح الوحيد الذي تحمله أنت .. أما الأخطاء فهي مسئولية الطرف الآخر وحده . فأنت في موقف الثأر لا تستطيع أن تراجع ولا أن تراجع نفسك ، وأنت مضطر لأن تعبر كل موقف مخالف لموقفك ، ولو أبسط اختلاف ، إما متراطنا مع الأعداء وإما - في أحسن الأحوال - عدما ، يقف خارج قضية الحياة والموت التي تكتنفك . وسوف تجد نفسك بالضرورة لا تلجأ إلا لمن يمدك بسلاح أقوى أو لأعدائك الذين تثار منهم ومن يوالونهم . وباختصار فإنك تجد نفسك في موقف الثأر هذا مرتبطا أوثق الارتباط بأعدائك هؤلاء ، وبمن يرتبط بهم .. سواء بالوقوف معهم أو ضدهم . أنت حين تثار لا تتجاوز موقفك ، وإنما تتخذ قطبه المضاد ، ولذلك غالبا ما تكون أقرب لعدوك من أصدقائك ، وغالبا ما ستجد نفسك تستخدم نفس معايير ومقدماته لتحاربه بها .. لأنها هي الكفيلة بأن تحدث في نفسه أقوى تأثير . ومثلما كانت الحركة الماركسية جزءا من الخريطة الناصرية ، تتأمل في الفارق بين الأيديولوجيا والواقع .. يقف الكتاب على نفس المسافة القريبة من الحركة الطلابية الماركسية ، ويقلب أيديولوجيتها نحو قطبها الأخلاقي ، ويتأمل

المسافة بين شعاراتها وممارسات قياداتها.. وليست المسافة بين الكراهية والحب بعيدة .

وإذا كانت أروى تعلن نفسها مثقفا هامشيا ، فإن الهامش يجب أن يفهم هنا قياسا إلى مركز .. هو بالضبط المركز القديم .. مركز الدوامه . ومن هنا لا يعنى كتاب "المتسرون" بتقديم نقطة انطلاق جديدة ، ولا بتقديم بديل .. فالحلم القديم لم يمت بعد .. وليس بالتالى فى حاجة إلى بديل .. إنه مدفون فى قلب النقد، بل يخترقه اختراقا ، ولكن فى صيغته الأخلاقية : "حلم الأخوية النبيلة" .

لذلك يرى هذا المقال أن استكمال الرسالة الإيجابية للغاية للكتاب إنما يتطلب بالضبط التخلص من الكيتش الأخلاقى أيضا ، الذى هو فى الحقيقة أكثر قسوة ووظافة . وعلى سبيل المثال ، ومع شديد الاعتذار للكاتبه ، لا يسع المرء سوى ملاحظة التشابه الواضح بين رجال الحركة الذين يقول عنهم الكتاب أنهم يضعون نموذجاً للمرأة هو نموذج المرأة الإلهة ليحكموا به فى النهاية على المرأة الواقعية بأنها إما زوجة بلهاء أو مومس ، وبين حكم الكاتبه نفسها على من أسمتهم "الذين فشلوا فى تعويضها عن خيبتها" . ففي الحالتين يُنصَّب النموذج الأخلاقى فردا فى موقع الحكم ، ويضع بين يديه آلية إدانة باترة لا تخف فى مسعاها أبدا .

لقد ولّد كيتش "الكمال الأخلاقى" ، بتوحيده بين الفردى والعام ، كل الثنائيات التى تخللت الكتاب . فـ "الكراهية المطلقة للمثقف" والرفض المطلق للصراع نفسيا وأخلاقيا ليسا سوى صورتين قاسيتين لـ "نفى المطلق للبراز" . ذلك أن رفض الصراع هنا لا يقوم على تسامح ، ولا كمقدمة لعمل يرمى إلى إقالة الناس من عثراتهم الأخلاقية ، ولكنه يقوم على تشدد مطلق ، يؤدى واقعا إلى توسيع لا متناه لنطاق الإدانة .



ولكن .. ما الذى يمكن أن يطرحه هذا المقال إذا رفض الكيتش الأخلاقى والطابع الثارى المرتبط به ؟ ألن يطرح بالمقابل كيتشا آخر يقوم مثلا على التسامح

المسيحي الطابع أو شيء ما من هذا القليل ؟ هذا بالضبط ما يحاول هذا المقال أن يقلت منه .. ملوكا أن الإحاطة بمشكلة بهذا الحجم وبهذا الامتداد التاريخي أسهل كثيرا من تجاوزها . فتحن المثقفون - الذين نعمل في إنتاج الأيديولوجيات بالتعريف - نقف تاريخيا أسرى الاختيار بين الانخراط في معارك "الكيتشات" المتصارعة ، متألين مع ذلك من إدراك حدودها وزيفها ، برغم قوتها الحالية في الميدان بشكل لا يمكن إنكاره ؛ وبين تجاهلها ، مخاطرين بالوقوع تحت عجلايتها الشرسة بغير وعى ، وبالسقوط فى اللاشئ ؛ وأخيرا رفضها بشكل إيجابي ، مخاطرين بتحول رفضنا هذا - فى حالة اكتسابه لقوة ما - إلى كيتش جديد يفوق الجميع فى قسوته بسبب جذبيته بالذات .

من بين جميع هذه الخيارات يختار هذا المقال مؤقنا خيارا "شبه مسيحي" ، ربما ، أو تفكيكى ، محاولا تجنب الأضرار الكبرى لأى من المواقف الثلاثة إذا ما اختير بشكل كامل وحاسم .

يستند هذا الموقف المؤقت المقترح إلى مجموعة من الاعتبارات ، منها أن "طريق الحق المستقيم" - إن جاز التعبير - لم يوجد أصلاً فى أى يوم من الأيام ، لأنه ليس معروفا مرة واحدة وإلى الأبد ، وإنما يتشكل تاريخيا من خلال مجموعة الانحرافات المستمرة عن الطرق التى ثبتت خطأها ، فضلا عن أن رؤية الطريق نفسه تنتج عن موقع خاص للرأى .. ومن شأن السير فى الطريق أن يغير هذا الموقع ، وبالتالي الرؤية . وهذا الموقف ليس فيما أظن عديميا .. إلا إذا كنا نشترط لأى فعل أو حركة ضمانة علوية بالسداد والنجاح .. وقبل ذلك اليقين المطلق بالصواب الكامل .

كذلك ينطلق هذا الموقف من رفض المعايير الأحادية التى تولد بطبيعتها ثنائيات شاملة ومطلقة ، على غرار ثنائية الخير والشر النموذجية . فالمعرفة مثلا ليست مقابلا للحياة ولا نقيضها ، ولا أيضا بديلها وجوهرها وتمثيلها .. فهى لا تخرج عن كونها نشاطا بشريا مثل أى نشاط آخر ، وليس - بالتالى - موقف

احترار المثقف أو موقف تعجيدته نابعين من أمور جوهرية أو ماهوية تتصل بنشاط الثقافة ذاته .. فهما موقفان ناتجان في الواقع من تفاعل اجتماعي معقد . ناهيك عن أنه لا يوجد نشاط إنساني أيا كان يخلو من المعرفة .

أيضا .. لنا أن نرفض الانحراط في جيتو قديم أو جديد ، ولكننا لا يمكن أن ندين مبدأ الجيتو في عصره إدانة مطلقة ، خصوصا إذا كان ظاهرة عالمية في حينه .. بنفس المعنى الذى نرفض به إدانة المجتمع الإقطاعي أو الأسرة الأمومية مثلا ، لأنه أمر لا معنى له ، أولا ، ولأنه سلوك أثبت دائما أنه يخفى وراءه أكثر مما يُظهر، ثانيا .

وبصفة عامة ينطلق موقفنا من افتراض أن كل وضع بشري له "أساسه الكافي" - بتعبير لينينز - وهو وضع متعدد بطبيعته ذاتها ، ولا يمكن اختزاله بشكل جذي إلى معسكر "ما هو إنساني" ، في مقابل ما هو حيواني ، مثلا ، أو منحل .. اللهم إلا من وجهة النظر التسلطية التى يحاول هذا المقال مقاومتها ، والتى تقدم تعريفا لما هو إنساني لقمع أو تهديد ما لا يتفق معها بمنطق الإدانة والمحاكمة .

وبالمثل لا يوجد هذا التقابل المطلق بين الأنانية والغيرية كما يفترض الكيتش الأخلاقي . فالغيرية نموذج أخلاقي يحقق إشباعا ذاتيا جدا لمن يمارسه ، ويصارع نماذج أخرى ، ويطالب الآخرين بتقديم خدمات جئة ، معنوية على الأقل ، للذات . كذلك فإن الأنانية ، كمبدأ عام ، يعرف بحقوق مماثلة للآخرين . وسواء في هذا النموذج أو ذاك ، فإنه لا يوجد في هذا العالم فعل واحد بمقدوره أن يحقق للمرء أهدافه بمعزل عن أهداف جميع الآخرين .

وينطبق نفس الأمر على ثنائية القوة والضعف .. فالقوة ليست هى "النفى المطلق للبراز" .. لأن جوانب القوة والضعف متعددة ونسبية ، وكلاهما يتحول إلى الآخر وفقا لظروف متعددة . وعلى سبيل المثال فإن الضعف كمقولة كثيرا ما يستخدم لتحقيق قوة ، باتهام أو ابتزاز الطرف المسمى الأقوى ، وكثيرا ما تُخفى

القوة كمقولة ضعفا فادحا في جوانب متعددة .

يعنى هذا كله أن علينا إذا ما قررنا أن نرفض الكيتش الأخلاقي وغيره أن نقبل الاختلاف ، وهو ما يتطلب أصلا قبول الاختلاف الداخلى ، والكف عن السعى الدائم للم شمل الذات بمختلف جوانبها وتقلباتها فى مقولة واحدة أيا كانت . إن نيد الكيتش يتطلب قبول "البراز" .. وهو ما يتطلب أولاً أن يقر المرء بواقع وجود "برازه" الخاص : وضعه ، اختياراته ، تاريخه ، أخلاقه (بالجمع) ، ليتمكن فعليا من قبول "براز" الآخرين ، الذى يظل دائما نتاجا إنسانيا معقدا .. وبالتالي تجنب الموقف الثأرى .. موقف المثقف الهامشى الذى يرى نفسه واقفا على هامش ما يعتبره المركز - بألف لام التعريف - لصالح موقف المثقف "العادى" جدا ، الذى يقدم كلمته ، ويقبل واقعا نقدها ، ويعطى ويأخذ ، دون أن يخضع ، ودون أن يطالب غيره بالخضوع ..

أما المثقف "المركزى" .. فليبرز لنا إذا استطاع مفاتيح الحقيقة التى يدعى حملها



من ينكر؟ بالفعل مارست الحركة الطلابية نشاطا سياسيا ملموسا في التاريخ المصري الحديث والمعاصر، سواء بذاتها في السبعينات أو بالوكالة عن قوى سياسية مختلفة في العهد الليبرالي.. وفي الحالتين كان هذا النشاط كبير الوقع على الهياكل السياسية، بحيث اكتسبت الجامعة لعقود عدة أهمية سياسية وأمنية كبرى، أدت إلى صدمات مباشرة مع السلطة في لحظات الذروة. ومن ينسى الدور الكبير الذي لعبه طلبة الجامعات الفرنسية في انتفاضة ١٩٦٨؟ ومن يستطيع أن يتجاهل تكرار هذه الظاهرة في العديد والعديد من بلدان العالم المتقدم والنامي؟

وإذا كنا بصدد ما هو أكثر من إبداء الحماس والتأييد لهذه الحركة، فإننا بلا شك أمام ظاهرة تستحق الدراسة والتأمل فيما تثيره من إشكاليات نظرية. فالطلبة ليسوا طبقة اجتماعية مهما بلغ تساهلنا في تعريف مصطلح الطبقة، وليسوا بالبيدوية حزبا سياسيا، ولا هم "الشباب" الذين يواجهون الكبار، وإلا فأين العامل الشاب والفلاح الشاب والعامل الشاب... وآلاف مؤلفة من التصنيفات التي تضم الشباب؟ فلماذا إذن يثور الطالب، ولماذا تكتسب ثورته هذه تلك الأهمية السياسية الواضحة؟ حتى حين كانت مصر تضم جامعة واحدة لا غير، بها بضعة من الكليات لا تستكمل أصابع اليدين؟

إشكالية ضخمة حقا.. إشكالية متمردة، تذكرنا بمدار عطار "العين" الذي تحطمت على صخرته رؤوس الآلاف من العلماء النيوتينيين حتى سقطت نظرية

نيوتن بأكملها . ولا تدعى هذه الورقة القدرة على التصدى للمشكلة بكل أبعادها .. وإنما تكفى بدراسة حالة واحدة ، هي حالة الحركة الطلابية الوطنية الماركسية المصرية فى السبعينات (١٩٦٨ - ١٩٧٧) ، ليس فحسب لمناسبة هذا الموضوع هذه الندوة ^(١) ، ولكن أيضا لأن الورقة لا تفترض أصلا وجود هوية طلابية ثابتة على امتداد زمن العصر الحديث ، وعلى امتداد المكان الذى يشمل كل أو معظم بلدان العالم . فقط ترجو هذه الورقة أن تقدم من خلال هذا التناول نموذجا نظريا مختلفا لمناقشة قضية الحركة الطلابية على اتساعها ، وكذا مجمل القضايا المتعلقة بحركة الإئتليجنسيا الحديثة ، باعتبار الطلاب ، بالقوة وبالفعل معا ، جزءا منها .

وجدير بالذكر أن هذه الورقة كانت قد أعدت أصلا لمناقشة مسألة الحركة الطلابية فى السبعينات بغض النظر عن الأيديولوجية الماركسية المصرية .. غير أن هذا الجانب لم يكن بالقطع غائبا عن ذهنى عند إعدادها .. وقد بدت لى فى جميع الأحوال مناسبة كمدخل لدراسة الحركة اليسارية فى مصر فى السبعينات .. بوصفها فى اخل الأول والثانى والثالث حركة طلابية ، تقوم على الدعاية لموقف من القضية الوطنية قبل أى شئ .. بصرف النظر عن الادعاءات العريضة بتمثيل البروليتاريا المصرية . . فى رأى على الأقل .

وبصرف النظر عن أسلوبى التقريرى الذى لم أفلح بعد فى الإقلاع عنه ، فإن الورقة تطمح بالفعل إلى إثارة نقاش على أسس نظرية مختلفة عن المسلمات السائدة بأكثر مما تطمح إلى تقديم إجابات مكتملة ..

(١) كانت هذه الورقة معدة أصلا للمشاركة فى احتفالية جيل السبعينات التى نظمها مركزى المحروسة والجيل فى فبراير ١٩٩٧ ، ثم تقرر أن تقتصر الاحتفالية المذكورة على شهادات من شاركوا فى الحركة الطلابية فى السبعينات . وقد اعتمدت هذه الدراسة كليا تقريرا على المعلومات القيمة التى قلعتها كتاب الدكتور أحمد عبد الله ، الطلبة والسياسة .

أولاً : الدور

إذا كان الموضوع المطروح هو دور الحركة الطلابية الماركسية .. فإن الدور الذى يُعزى فى النظرية الاجتماعية عادة للطلبة ، ومجمل الإنتليجنسيا ، هو دور الصير .. أو التمثيل ، تمثيل الوطن أو القهورين أو البروليتاريا .. حسب السياق . غير أن فحص هذه المسألة يتطلب أصلاً الكشف عما يكمن خلف مصطلح "الدور" نفسه.

شاع هذا المصطلح فى الدراسات التاريخية ، خصوصاً دراسة الشخصيات السياسية والأحزاب والفكرين ، مع تبنى التصور القائل بأن التاريخ هو تاريخ المجتمع .. ويصبح المقصود بالدور هنا هو ممارسة دور اجتماعى . ومن البديهي إذن أن مصطلح الدور يتضمن بالضرورة تصوراً عاماً يتم فيه ترتيب الأفراد والمؤسسات والجماعات فى "كل" افراضى هو المجتمع ، بنفس الطريقة التى يتم بها ترتيب الشخصيات والممثلين فى "الكل" الروائى أو المسرحى ، المكتمل بالضرورة ، والذى تحكمه غاية كلية . ومن هنا يمكن القول بأن مصطلح "الدور" وثيق الصلة بالنزعة الرومانتيكية فى الفكر – وليس الفن فقط – الحديث ، من حيث هى نزعة تنشئ الذات ، كذات أرضية بشرية تتميز بالإرادة ، وتضعها فى لب الكون والظواهر .

وعلى ذلك يقوم مصطلح الدور على إقامة كينوتين ، كبرى وصغرى ، بحيث تلعب الكينونة الصغرى دوراً فى الكينونة الكبرى . وينقسم هذا التصور إلى اتجاهين حسب الموقف من الذات الصغرى التى تلعب الدور : أولهما المثالى أو الذاتى ، وفيه تبعث الإرادة من الكينونة الصغرى لتتقضى على الكينونة الكبرى وتؤثر فيها وتغيرها . وهنا تكون الكينونة الكبرى بمثابة إطار أو مجال ، وبصفة عامة موضوع لعمل الكينونة الصغرى التى تصبح ذاتاً – بطلاً . أما الاتجاه الموضوعى أو المادى فيعكس الوضع .. الكينونة الكبرى ، المجتمع ، النص العام ، هو الذى يشكل إرادة ذلك الفاعل الجزئى ، ويوحى له بالدور الذى يلعبه

ويعتبر هذا الدور قوامه وهيته ، فالفاعل هنا هو الكيونة الكبرى .. أما الكيونة الصغرى فهى الموضوع .. ومن هنا يسمى الاتجاه الموضوعى .

وطالما ظللنا داخل إطار مفهوم "الدور" لا مفر من هذه الخيارات . ومع ذلك ليس هذا المفهوم بالبديهي أو الحتمى .. وإنما كان إنشاؤه حدثا تم فى التاريخ. غير أن ما يعنينا هنا هو استخدام هذا المفهوم فى تناول الحركة الطلابية . لم تخرج الحركة الطلابية الماركسية فى السبعينات عن القطبين اللذين يتنازعان مفهوم الدور .. فهى فى المواقف الاحتفالية ذلك البطل الذى خرج من قلب المحنة ليحمى الوطن ويواجه المؤامرات ويمنع الاستسلام... الخ ، ولكنها من الجانب الآخر (الموضوعى) الإفراز الذى أفرزه المجتمع فى لحظة معينة كى يقوم بمهام التمثيل أو التعبير عن المجتمع (وأيضا : الوطن أو الشعب) وعن موقف البروليتاريا من القضية الوطنية فى مواجهة الإمبريالية ، ومطالبها إنما نسجتها الظروف التاريخية العامة لهذا المجتمع أو الوطن أو الشعب ، فى لحظة الهزيمة وتهديد الأعداء وتخاذل النخبة وغياب الديمقراطية ... الخ .

وبصرف النظر عن وضوح عدم ارتكاز فكرة تمثيل البروليتاريا على أساس واقعى ، فإنه من الواضح أن الجانبين يرغم تناقضهما متكاملين : أولهما للسياسيين والمواقف العملية وأغراض الحشد والتعبئة ، والثانى للباحثين بفرض منح المشروعية الأيديولوجية والنظرية العامة وإعادة إنتاج مجمل المنظومة الفكرية حول علاقة الذات بالموضوع . ويتفق الطرفان على وجود الكيونتيتين : الحركة الطلابية (صغرى) والوطن (كبرى) ، وبين الكيونتيتين تنشأ علاقة وحيدة : علاقة القيادة (نظرية البطل) أو علاقة التمثيل والتعبير . ولما كنا هنا فى مقام البحث وليس السياسة ، العقل النظرى لا العقل العملى ، فإن الذى يعنينا هنا هو رابطة التمثيل "الموضوعية" . فبدلا من الإقرار ببديهية التمثيل ، سوف يعتمد هذا المقال إلى دراسة ظهور الذات الطلابية السياسية وإنشاء علاقة التمثيل التى تربطها بذات افتراضية أخرى هى الوطن أو البروليتاريا .

ومن خلال طرح هذا السؤال تأمل الورقة أن تقدم ، بدلا من النص العام أو الحبكة ، خريطة للقوى التى تنشئ موقعا معنا للقوة ، وتفرض عليه اتجاهها نابعا من خصائصه التى تحكمها بقية خريطة القوى . غير أن ثمة هدف مكرر آخر ، هو التخلص من البطل .. إن المعادلة الرياضية التى تقيس لحظة وقوة اصطدام قطارين ليس فيها بطل .. وتلك هى المحاولة التى تطرحها الورقة .

ثانيا : الطلبة

لننظر على هذا الأساس كيف نشأ هذا الموقع الاستراتيجى الفاعل فى السبعينات:

طلبة الجامعة عبارة عن تجمع من الدارسين لعلوم مختلفة فى جامعات وكليات مختلفة ، يتوزعون على عدد من السنوات الدراسية . وهم أيضا أبناء بيئات اجتماعية مختلفة ، ويلقبون مصائر متباينة تماما بعد تخرجهم . ومع ذلك ، وفى لحظة ما (السبعينات هنا) ، تنشأ من هذا التجمع حركة سياسية طلابية ، تشمل قطاعا منهم ، وتسمح لنفسها بالتحدث باسم الطلبة جميعا (عددا الموصومون بالخيانة - أشرار المسرح) . فكيف حدث هذا ؟ .. ما هى آليات إنشاء هذه الذات السياسية الطلابية ؟

لاشك أن النظام الناصرى كان مدركا تماما لخطورة الحركة الطلابية ، لأنه نشأ واستقر على قاعدة من الإجراءات السياسية شملت تصفية الحركة الطلابية . وبرغم ذلك اتجه النظام الناصرى منذ عام ١٩٦٥ إلى الاهتمام بالطلبة من الناحية السياسية من خلال "منظمة الشباب الاشتراكي" التى جندت - برغم تحفيزات عبد الناصر - ٦٥٪ من عضويتها من الطلبة ، كما أنطت اللاحقة بالاتحادات الطلابية مهمة تبنى وترويج الأفكار القومية العربية و"الاشتراكية" . والأهم من هذا التوجه السياسى المباشر شهد النظام تزايد أهمية التكنوقراط وعلى رأسهم أساتذة الجامعات فى إدارته ، بما يتناسب مع تأميم السياسة . وفوق هذا كله شهد

العهد تسلط أيديولوجيا تنمية تنويرية سلطوية ، ظلت تفرع الآذان بمفاهيم التنمية المخططة العقلانية والعدالة الاجتماعية ، واعتماد ذلك كله على الوعى والعلم والسلطة الإدارية . فالإنجليجنسيا المكمنة الأفواه كانت برغم ذلك محل تعظيم وتبجيل من الوجهة الأيديولوجية يرفعها إلى مستوى الفاعل الرئيسى للتقدم . ولم يكن الطلبة فى إطار هذه الأيديولوجية بأقل من أمل البلاد ومستقبلها ، ولكن بعد تخرجهم واستيعابهم فى وظائف الدولة الإدارية والتقنية والأيديولوجية يقوموا بدورهم فى تسيير أوركسترا التقدم الحكومى ، المنوط به قيادة الشعب نحو سعادته المرتقبة .

ومع ذلك تورد دراسة الدكتور أحمد عبد الله أن جانبا كبيرا من الطلبة ، حتى بعد الانتفاضات الطلابية ، ظل موقفهم من الممارسة السياسية سلبيا . ولاشك أن هذا يرجع إلى إدراك الجميع لقيود ومخاطر النشاط السياسى ، فضلا عن "قذارته" ، قبل ١٩٦٨ ، نظرا لارتباطه الوثيق بالأجهزة الأمنية ، وقيامه على الإظهار الدائم للولاء وترديد شعارات النظام فى كل حين . وبالإجمال كان الفارق واضحا تماما بين الدولة الناصرية والأيديولوجية الناصرية . بغير أية حاجة إلى خلفية ثقافية أو سياسية خاصة .

وهكذا عيّن النظام للطلاب مهمة سياسية ، من الوجهة الرسمية ، ولكن بغير أية رغبة أو قدرة على إدماجهم بالفعل فى النظام السياسى ، فى ذات الوقت الذى استمر فيه التحريض السياسى فى وسائل الإعلام والتأكيد على المكانة الرفيعة للإنجليجنسيا داخل التوليفة الأيديولوجية . وبذلك وضع النظام الأساس التحتى السياسى للدخول النشط للطلبة إلى مسرح الأحداث ، باستثناء الشرط الوحيد المتبقى ، وهو ارتغاء قبضة النظام على الساحة الأيديولوجية ، وذلك بالضبط هو ما وفرته هزيمة ١٩٦٧ .

لم تكن الهزيمة مجرد مناسبة كشفت العجز الكلى للنظام ، فالنقد السرى للنظام كان مستمرا قبل الهزيمة ، وإنما كانت أساما فجوة فى المجال الأيديولوجى

الحيوى للدولة أتاح رفع الشعارات الناصرية فى مواجهة الدولة الناصرية ذاتها من موقع مستقل نسبيا . وإذا أضيف إلى ذلك أن الهزيمة كانت بالدرجة الأولى هزيمة للجيش ، عمود النظام ، ومؤسسته المدللة ، وأن المجتمع المتعلم كله كان يحد على الإنجليجنسيا العسكرية (الضباط) ويتحدث عن امتيازاتهم ومناصبهم المدنية التى يحتلونها دون وجه حق أو كفاءة .. أدركنا حجم الثغرة والفرصة التى انفتحت أمام الإنجليجنسيا للترغل إلى قلب النظام .

وهنا يجب أن يضاف عامل مهم آخر ، غطى عليه ضجيج معركة الطلبة مع النظام وما سادها من شعارات ، وهو تجنيد الخريجين على نحو جدوى فى الجيش للمرة الأولى . ذلك أن نظام التعليم الناصرى قد حرص على تقديم رشوة مهمة للإنجليجنسيا المدنية (المسماة فى مصر الطبقة الوسطى)، تتمثل فى التعليم المجانى حتى الجامعة ، والوظيفة المضمونة بعد التخرج .. علما بأن هذه الإنجليجنسيا المدنية كان أبناؤها يحتلون معظم المقاعد فى التعلم الجامعى . وخلاصة ذلك أن النظام قد وفر لهذه الشريحة مسارا رسميا مضمونا : من المدرسة الثانوية إلى الجامعة (التي كانت تتسع باستمرار) إلى الوظيفة ، ساهم فى ضمانه أيضا انحطاط التعليم وتسهيله .. فمع طريق تراكم الشهادات يصبح ابن الطبقة الوسطى موظفا إداريا أو تقنيا أو أيديولوجيا بصرف النظر عن مستواه العلمى المتدهور . ومن المنطقى أن أى إجراء من شأنه أن يؤثر على هذا المسار الرسمى سوف يثير ثائرة الطلاب ، وهو استنتاج تؤكد مظاهرات نوفمبر ١٩٦٨ ، التى انفجرت احتجاجا على قرارات لرفع مستوى التعليم فى المدارس الثانوية ، وهى قرارات من شأنها عرقلة هذا المسار المضمون .

والحال أن تجنيد خريجي الجامعات بعد حرب ١٩٦٧ فرض على طالب الجامعة أن يساهم فى أداء ثمن الهزيمة من مستقبله الخاص ، يخضوعه لمدة تجنيد غير محددة ، إضافة إلى تعرضه لاحتمالات الموت فى المعركة ، أو حتى فى التلرييات ، وكل ذلك تحت رنانة الإنجليجنسيا العسكرية المكروهة والمهانة . فإذا نحن

الحساسيات الأيديولوجية جانباً ، فلماذا لا تكون هذه النتيجة من بين العوامل المهمة لاحتجاج الطلبة على النظام ؟ فإذا كان الطلبة لم يطالبوا في حركتهم بإلغاء تجنيدهم - برغم اختلاف المواقف على المستوى الخاص - فإنما يرجع ذلك إلى وقوعهم أسرى الأيديولوجيا الناصرية الوطنية ، وبالتالي ميلهم إلى استخدامها هي ذاتها ضد النظام المهزوم . ومن هنا اتجه الطلبة إلى تحميل النظام المسؤولية عن الفزعة ، ومنافسته في طرح الشعارات الوطنية وإحراجه بالمطالبة بمحاربة التسيب وبالجدية ... الخ ، وصولاً إلى المطالبة بالتدخل في الشئون العامة الوثيقة الصلة بمصائر الطلاب الجديدة ، ولسان حالهم يقول : إذا لم يكن من القتال بد فامنحونا نصيباً من السلطة مقابل استهادنا المرتقب .

ومحصلة ذلك كله هو اتجاه الطلبة إلى الاستيلاء على هذه الثغرة من خلال شعار الديمقراطية ، التي تعنى المشاركة السياسية الحقيقية باحتلال الموقع المستقل الذي أخلاه الجيش ، بدلاً من المشاركة المزيفة من خلال منظمة الشباب . وهكذا أصبح الطلبة بالبدية شركاء في السلطة من حيث النية .. ظهر ذلك في تحركهم "البديهي" للتفاوض مع السلطة المركزية في أعلى مراتبها : مجلس الأمة (ثم مجلس الشعب) ورئيس الجمهورية .. وفي محاولات اقتحام الإعلام الذي كان حكراً على النظام بالمطالبة بنشر مطالبهم في الصحف والتظاهر ضد هيكل . وبهذه التحركات أصبح للطلاب مطلباً ضمناً يتعلق بمراجعة بعض السياسات العامة وإقرارها بموافقتهم ، وظهر الطالب على السطح السياسى مطالباً بنوع من السلطة "الشعبية" ، على نحو ما سنرى .

ولعل الملاحظة التي يشارك في تقديمها زعماء الحركة الطلابية أنفسهم عن غياب الديمقراطية في صراعات أجنحة الحركة الطلابية ، تعزز التفسير الذي قدمناه لظهور المطلب الديمقراطي في الحركة الطلابية بقدر ما تستبعد التفسير الرومانتيكى القائل بوجود أخلاقية ديمقراطية ووطنية أصلية يتصف بها الطلبة .

ثالثا : أيديولوجية الطلبة

١- الديمقراطية :

الديمقراطية على اختلاف تعريفاتها فى الفكر السياسى والدستورى تستند إلى افتراض ضمنى فحواه تقسيم سكان البلد الواحد إلى صنفين لا ثالث لهما : حاكم ومحكوم ؛ الحاكم هو صاحب السيادة والحكوم هو المسود . وتعنى الديمقراطية فى هذا الإطار أن يشارك كل الأفراد المحكومين فى الحكم ، وهو ما يتمثل فى النظام الديمقراطى النيابى فى حق المحكومين فى اختيار الحكام وحقوقهم فى اختيار مجموعة "منهم" - فيما يقال - لمراقبة حكامهم والتشريع لأنفسهم . وتفترض الديمقراطية أن المحكوم يتحول إلى حاكم من خلال سلطة الاختيار هذه والمسماة حقوق المواطنة .

والفرد فى النظرية الديمقراطية إذن هو فى الأصل محكوم مجرد ، مجرد من كل صفة اجتماعية أخرى .. وقد قيل فى نقد هذه النظرية أن هذه المساواة المجردة بين الأفراد صورية ؛ فمن المؤكد ، مثلا ، أن صاحب شركة ميكروسوفت فى الولايات المتحدة يملك قدرا من التأثير على القرار السياسى يفوق بما لا يقاس تأثير زوج حى هارلم مجتمعين . غير أن ما يعنينا هنا أن الطالب على وجه التحديد ، ومن بين كل فئات المجتمع ، هو الأقرب إلى هذا النموذج للمحكوم المجرد .. فالطلبة هم عيال آبائهم وتلاميذ أساتذتهم ، وليست لهم صفة اجتماعية ثابتة ، لأنهم يتمتعون بوضع انتقالى ينتهى بتخرجهم . وفوق ذلك كانوا فى ظل النظام الناصرى يعتمدون فى مستقبلهم على سياسات النظام فى التعليم والتوظيف داخل جهاز الدولة .. فلا غرابة فى أن يكون هذا "المحكوم المطلق" هو الأشد حساسية ، كمحكوم ، تجاه نظام الحكم ، خصوصا فى ظل الاستياء العام للإنتليجنسيا المدنية من تسيد الإنتليجنسيا العسكرية .

وإذا كانت هذه هى دوافع التحرك الطلابى فى اتجاه ديمقراطى ، فإن المكانة الخاصة التى أضفاها النظام على هذا المحكوم المطلق - حيث أناطت به

الأيدىولوجيا أن يكون فى المستقبل من رجال تلك الدولة التى عظمّت الدعاية الناصرية دورها فى قيادة المجتمع - قد منحت الطلبة الحق الأدبى فى التصدى للنظام وتخطته فى ظروف المزعمة .

وفى ضوء هذا التحليل ليس من المستغرب أن تلعب كليات الهندسة ذلك الدور المشهود فى الحركة الطلابية . فالمهندس ، من بين كل فئات المتعلمين ، هو الذى تمتع بالمكانة الأعلى فى الأيدىولوجية الناصرية كرائد نموذجى لمشروع التحديث الدولى .. بل يمكن القول بأن الدولة ذاتها كانت تقدم نفسها من خلال أيدىولوجيا التخطيط كمهندس أعظم للمجتمع ككل .

غير أن الطالب الذى يطالب بالديمقراطية ليست له ، كطالب ، صفة سياسية مباشرة ، وليست له ، ككتلة اجتماعية ، سوى وزن هامشى فى الخريطة الطبقية ، ومن هنا فهو مضطّر لأن يَتَنَحَّع بادعاء المشاركة فى امتلاك الاختصاص الأيدىولوجى وحده لجهاز الدولة ، بالقول بالقيام بنوع من التمثيل الأيدىولوجى للوطن .. ومن هنا يدور مفهوم الديمقراطية عند الطلبة حول مطلب حرية الرأى، بوصفها أداة الحشد المأمول للشعب خلف الوطنية الطلابية . يضاف إلى أسباب ذلك أن الطالب المتمرد ، بوصفه أضعف حلقة فى فئة الإنتليجنسيا وأقلها تحمدا ، يميل إلى القbas التصور الأكثر وهمية للإنتليجنسيا عن نفسها : أنها حاملة الفكر. وإذ يجمع الطالب بأدائه الحركى بين دور المثقف ودور الممثل السياسى للوطن ، فإنه يصبح نموذجاً للممارسة السياسية النابعة من القدرة الأيدىولوجية التى تتباهى بها الإنتليجنسيا ، وتصيغها فى شعارات من قبيل "أن الكلمة أقوى من المدفع" ، لتتقع نفسها والآخرين بأن دور التمثيل الذى تلعبه هو أهم دور فى التاريخ .. وهو ما ينقلنا إلى السمة الثانية للأيدىولوجيا الوطنية الطلابية ...

٢- الوطنية :

تُنتج الدولة الحديثة هذا النموذج النظرى/ القانونى المعروف جيدا ، والمسمى المواطن ، عن طريق تفتيت الجماعات التقليدية إلى أفراد وضيظهم والتحكم فيهم

بوسائل المراقبة والتنظيم ، بأدواتها القانونية واللاتحية ومؤسساتها الاقتصادية والتعليمية والأمنية ، المنتشرة فى كل بقعة بقدر الإمكان . غير أن النظرية الدستورية عن المواطنين الأحرار عادة ما تُغفل هذا الجانب المؤسسى الجوهرى .. ذلك الجانب الذى من شأنه أن يكشف أصل تلك الدولة . ذلك أن الدولة التى تقوم على حكم المواطنين دستوريا هى تاريخيا الابن الشرعى للدولة الاستبدادية الحديثة ؛ فبغير خلق الجهاز الإدارى الحديث الذى يتعامل مع السكان كأرقام ومستويات وفقا لمعايير موحدة ومنمطة يستحيل إنشاء الفرد ، وبالتالي يستحيل التفكير فى قضية الحقوق المدنية والسياسية لهذا الفرد . فبغير لويس الرابع عشر لا توجد ثورة فرنسية عظيمة .

غير أن المواطن المصرى - وربما العالم ثالثى - ليس كالمواطن الفرنسى والإنجليزى . فالمواطن المصرى كما يشير اللفظ بوضوح هو ابن الوطن ، فى حين أن الـ citizen الأوروبى هو ابن المدينة city . وليس هذا الفارق اعتباطيا ، ولا هو ناتج عن سوء الترجمة . ففى مصر نشأت الدولة الحديثة من أعلى ومنحت رعاياها "مواظيتهم" ، بل فرضتها عليهم فرضا بالوسائل الإدارية ، وأخذت زمام المبادرة فى تفتيت الجماعات القديمة التقليدية . فى حين أن الـ citizen الأوروبى كان فى الأصل متمردا على السلطات الإقطاعية وناجما عن تفتتها ، هاربا إلى المدينة ، مؤسسا كيائها بنفسه ، محققا لها استقلالها ومدافعا عن المنظمات الاقتصادية والاجتماعية البرجوازية الحديثة التى أنشأها منذ أواخر العصور الوسطى . وبسبب هذا الفارق الجوهرى ليس الحرفى ولا الرأسمالى هو الذى يشكل "الطبقة الوسطى" فى مصر ، ولا هو إذن النموذج الأنقى للمواطن ، فالطبقة الوسطى عندنا هى الإنجليجنسيا التى خلقتها الدولة وبنيت بها المدينة الحديثة .. ولذلك كان المواطن عندنا هو ابن ذلك الوطن الذى خلقتة الدولة ثم ادعت أنه هو الذى خلقها ، وليس ابن المدينة . يضاف إلى ذلك ، فيما يخص الدولة الناصرية ، أن المواطن النموذجى المصرى ، أى فرد الإنجليجنسيا ، هو الذى هدم النظام الملكى من خلال منظمات الأفندية (المنظمات الماركسية -

الحزب الوطنى - الحزب الاشتراكى - الإخوان) ، ومهد لانقلاب يوليو الذى رد له الجميل بتدليله ماديا ومعنويا ، ولكن مع سحب جميع صلاحياته السياسية .

ويعنينا فى هذا الأمر أن تمتع الطالب المصرى بعضوية "الطبقة الوسطى" المصرية هذه إنما يرضحه بقوة ليكون التجسيد الأمثل للمواطن المجرد : حامل عباءة الوطن والأكثر قابلية لتجسيده أيديولوجيا ، وخصوصا بوصفه مواطنا فحسب ، بغير أى "دور" اجتماعى آخر . ويؤكد الدكتور أحمد عبد الله أن الوطنية كانت الجامع العام للحركة الطلابية والشعار الأساسى لجمهورها العام ، فى حين بقيت الأيديولوجيات الماركسية والليبرالية والناصرية على هامش الحركة ، تحاول جذبها إلى هذا الاتجاه أو ذاك . ويمكن أن نضيف أنها لم تكن عمليا أكثر من تفسيرات مختلفة للمبدأ الوطنى ذاته . فمن الطبيعى أن يتجه المحكوم المجرد (الطالب) ، وهو يتمرد على الأب السياسى ، مستغلا المساحة الاستراتيجية التى أخلتها هزيمة الجيش ، أن يستفيد (بغير وعى) من كل هذا التراث ويتبنى ذات الإطار المسمى الوطن ، الذى صنعه جهاز الدولة وفرضه كأيديولوجية سائدة وخلق الانتليجنسيا الحديثة ذاتها فى إطاره . لذلك فإن المحكوم المجرد حين يطالب بأن يكون حاكما مساويا أو موازيا - فى الأيديولوجيا طبعاً - فإنه يتجه تلقائيا إلى لبس جلد أبيه ليتولى ، مثله مثل الدولة ، ادعاء الدفاع عن مصالح الوطن . وعلى ذلك فإن الدولة الأبوية بخصائصها هذه لم تزود الطالب بدوافع التمرد فحسب ولكن باتجاهه الوطنى أيضا . لم يتمرد الطالب إذن بصفته العينية كطالب ، وإنما انطلق يتحدث باسم كل مواطن ، وأصبح بذلك ممثلا للوطن .

يتبنى الطالب إذن الوطنية شعارا .. ليتحول بذلك تحولا هائلا .. من محكوم مجرد إلى ... مواطن مجرد .

٣- التمثيل :

يعد مبدأ التمثيل أحد أشكال مفهوم "الدور" . ويتميز بقيامه بصياغة ذات افتراضية كبرى ، بطريقة التجريد ، للادعاء بوجود ذات أخرى صغرى تعمل

باسم الذات الأولى ولصالحها ، بهدف إضفاء المشروعية على هذه الذات الصغرى بوصفها تمثل الأولى . وعلى سبيل المثال تقوم النظريات الدستورية الديمقراطية ، من خلال تجريد سكان بلد ما إلى أرقام من المواطنين ، بإنشاء ذات افتراضية ، تسمى الشعب أو الأمة . وبناء على هذا التجريد يحصل بضع مئات على مشروعية خاصة من خلال القول بنيابتهم عن هذا الشعب أو هذه الأمة ، ويمارسون السلطة من خلال منظمة حقيقية هي البرلمان ، لها حق سن القوانين باسم الذات الكبرى ، فى ذات الوقت الذى تشدد فيه هذه النظريات على الفصل هذه المنظمة (وأعضائها) عمن يُفترض أنها تمثلهم .. بالتأكيد على استقلال النائب وعدم قدرة ناخبيه على محاسبته على مواقفه طوال فترة النيابة . ومن هنا ينشأ هذا الفضاء التمثيلى المجرد المنفصل المسمى السياسة الحديثة .

فالتجريد المنشئ للتمثيل إذن قوة فاعلة ، تنشئ مؤسسات قادرة ، مهما قيل عن ، أو بالرغم من ، وهيمته . ولما كان مبدأ التمثيل كامنا فى قلب آلية الدولة البروقراطية الحديثة على جميع المستويات ، منذ إنشائها تأسيسا على مبدأ المواطن المجرد ، فإن غياب التمثيل أو انهيار الطاقة الأيديولوجية للمؤسسة القائمة به يعنى دائما وجود نقص أو خلل أو فراغ سياسى يعين ملته للحفاظ على توازنات النظام ، كما يعنى وجود فرصة للناقمين للتقدم لاحتلال هذا الفراغ .

وإذا كان الطالب كما رأينا قد أصبح مواطنا مجردا ، أو أصبح هو المواطن ، بألف لام التعريف ، فإن اجتماع الطلبة فى حركة ترفع الشعارات الوطنية وتحدى النظام فى داخل أيديولوجيته ذاتها يؤدى بالضرورة إلى تحول المواطن المجرد إلى ممثل مجرد للشعب ، المتصف ضمنا بالوطنية ، ليندفع بصفته هذه لاحتلال ذات الموقع الأيديولوجى الذى فقدته النظام مع هزيمة الجيش .. وتصبح الحركة الطلابية تمثل ذلك الشعب المتصف بالوطنية ، خصوصا فى ظل غياب حركات جماهيرية أخرى ذات طموح سياسى مباشر تستطيع أن تنازعه حق التمثيل .

ومن جهة أخرى كان من شأن اندلاع الحركة الطلابية الوطنية وحيازتها على قوة التمثيل الأيديولوجي للشعب المثقف على وصفه بالوطنية إنعاش المثقفين وبقية قطاعات الإنتليجنسيا ، نظرا لما كان يعنيه ذلك من ارتفاع شأن التمثيل الأيديولوجي على حساب التمثيل الإداري - الدولي ، وتجسيد منحنى هذه الإنتليجنسيا المدنية على الإنتليجنسيا العسكرية . وأصبح الطلبة من وجهة نظر المثقفين كنزا تمثيليا يتعين امتلاكه .. ولذلك شهدت الفترة اندفاع الأقسام الساخطة للدفاع عن الطلبة للتوصل من خلال ذلك إلى القول بأن الحركة الطلابية تمثل - بدورها ١ - تعبيرا عن صحة مواقفهم وجدية استيائاتهم ، فضلا عن الحصول على مجال للحركة طالما حرموا منه على أيدي الإنتليجنسيا العسكرية وتغيير محاور الصراع الأيديولوجي/ السياسي على نحو أكثر اتفاقا مع مصالحهم .

كذلك كان من المستحيل على النظام أن ينتهج العنف كاستراتيجية ثابتة له في مواجهة الحركة الطلابية بمخصائصها الأيديولوجية هذه ، لأنها كما أوضحنا إنما نبتت من قلب النظام وفي إطار توازناته وشعاراته ، أي في نطاق معبده الخاص الذي يستحيل عليه أن يهدمه .. وأصبح لزاما عليه إذن أن يعمل على استيعابها بشكل أو بآخر ، ومن ثم البدء بالاعتراف بها .. كمنطلق أساسي لكل مواجهة معها .

ومن خلال اعترافات الإنتليجنسيا والنظام هذه ، ترسخت قناعة الحركة الطلابية واقعيًا وعمليًا بأنها تمثل الشعب حقًا وصدقًا .. باعتراف جميع الأطراف التي تملك الحق في التمثيل الكلامي والقدرة عليه ...

٤ - الرومانتيكية :

إذا كانت الحركة الطلابية قد حازت قوة التمثيل على النحو الذي رأيناه باعتراف الأطراف المختلفة ذات الصلة ، وأصبحت ذاتا تتحدث باسم ذات "عليا" وتحجبها في ذات الوقت ، وفقا لمبدأ التمثيل ، فإنها افترقت إلى الوضع

المؤسسى الذى يجسد هذه الطاقة التمثيلية^(١) . فالحركة الطلابية ليست حزبا سياسيا ، وليس لها الإطار التنظيمى الذى يجسد الصلة المتجددة بالشعب الذى تمثله ، وبالتالي كان التمثيل الذى تمارسه الحركة بالفعل هو تمثيل مجرد ، تمثيل على المستوى الأيديولوجى ، نوع من الامتلاك التجريدى للقيمة والحقيقة من خلال الخريطة الكلية لتوازنات القوى الأيديولوجية التى أتاحت هذا الامتلاك المجانى . ويمكن أن نطلق على هذا النوع من التمثيل مصطلح التمثيل الرومانتيكى . فالذات التمثيلية غير المؤسسية تمارس دور البطل الرومانتيكى حامل الحقيقة ، لتتشبه بالأبطال الشعبيين الذين يعيشون على الجبال ويعيرون على الأغنياء ، ويتركون للمقهورين مهمة رفعهم إلى مستوى أبطال يعبرون عنهم .

غير أنه فى حين أن الدولة تتحدث باسم الشعب انطلاقا من روابط عضوية تجسدها أجهزتها الجبارة بكل صلاحياتها وقدراتها ، فإن الطالب المتمرد على الأب السياسى يفتقر إلى هذه الأدوات ولأى صلة واقعية بها (كمحكوم مجرد) . والواقع أن الحركة الطلابية ، برغم تحميلها بهذه المجموعة من التجريدات ، ما كانت لتستمر كقوة سياسية إلا بسبب غياب أى طرف فاعل ذو ثقل عن الساحة الأيديولوجية . ففى ظل دولة أكثر ليبرالية ، قبل انقلاب يوليو ، وخصوصا قبل الحرب العالمية الثانية ، كان الطلبة أدوات (وليس بمعنى فقدان أى إرادة طبعها) تابعة للأحزاب "الليبرالية" . غير أن ظروف السبعينات المختلفة قد أدت إلى قيام حركة طلابية مختلفة تتميز بالتمثيل الرومانتيكى المجرد ، الذى يركز على تصور رومانتيكى يفترض أن التاريخ تصنعه عزيمة البطل ، التى تنبع من التزامه الأخلاقى وقدرته على التضحية من أجل المبدأ المجرد ، ويتوارى دور القوى الاجتماعية الفاعلة التى تعمل كل يوم بعيدا عن المجال الأيديولوجى ، وتحول البطل . غير أن

(٢) يقال أن حزب العمال الشيوعى المصرى قد طرح فكرة بناء حزب للطلبة ، ليتحالف هو معه باعتباره حزبا بروتيتاريا . وسواء صحت المقولة أو لم تصح ، فلم يكن ثمة داع لها ، نظرا لأن حزب العمال نفسه كان فى المقام الأول حزبا طلابيا .

هذا الأمر لا يمكن أن تتركه النظرة الرومانتيكية .. فالبطل الرومانتيكي عندها دائما وأبدا لا يأكل ولا يشرب ، وإنما يناضل فحسب ، وهو لا يعمل أيضا . غير أن الطلبة المصريين ، فرق ذلك ، أعلنوا في استطلاعات الرأي عن احتقارهم للعمل اليدوي ، مصداقا لوضعهم كجزء من إنتليجنسيا تعمل لدى الدولة وتشعر بأنها تتسيد الشعب . وعموما ليس البطل في حاجة إلى عمل ، فطالما نحن في الموقع الأيديولوجي الفارغ الذي ترتب على هزيمة الإنتليجنسيا العسكرية ، بغير أية روابط مؤسسية فاعلة ، يسهل أن نتصور أننا نغير عن الوطن أو البروليتاريا أو الفقراء أو الحرية ، وفقا لخصائص الموقع الذي قُدِّر علينا أن نحتله ، خصوصا إذا اتاحت لنا الظروف ألا ينافسنا في مضمار التمثيل منافس ينكر حقوقنا .

وفي تجربة فرنسا ١٩٦٨ ، أتبع لهذا المفهوم الرومانتيكي النخبوي التمثيلي - مع أخذ جميع الاختلافات في الاعتبار - أن يُختبر من خلال محاولة الطلبة التوجه إلى العمال الثائرين في المصانع ومحاولة "قيادتهم" . غير أن العمال برغم ثورتهم وقرودهم على وصاية الحزب الشيوعي الفرنسي الذي عارض الانتفاضة ، لم يروا في "القادة" الذين توجهوا إليهم سوى مغامرون رومانتيكيون يفتشرون إلى الشعور بالمسئولية ، وللأسف عبروا في بعض الأحيان عن رأيهم هذا بالضرب المبرح للطلبة على أبواب المصانع ١١

رابعا : استراتيجيات النظام

إذا كان الطلبة قد امتلكوا أيديولوجيا تمثيلية عريضة الادعاءات بغير مؤسسة تناسبها ، فليس معنى ذلك أن الحركة الطلابية كانت مجرد "زوبعة في فئجال" . فالاستيلاء الأيديولوجي على مفهوم المواطن ، ولو جزئيا ، يعني احتلال موقع مهم من مواقع النظام ذاته ، الذي كان عليه إذن ، إذا لم يستطع احتلاله ، أن يُبقى عليه خاليا ومحاصرا على أقل تقدير . وقد رأينا كيف أن اتجاهات سياسية عديدة كانت تنحو بالضرورة إلى تفسير الحركة الطلابية لمصلحتها فمهيدا لمشروعاتها

المختلفة ، بمحاولة الاستيلاء على التراث التمثيلي للحركة الطلابية وإكسابه قوة حقيقية إذا أتاحت ظروف أخرى . وحتى بغير هذا الخطر الذى لم يكن حالاً ، كان من الممكن أن يتحول هذا الموقع الخالى من المؤسسات إلى بؤرة جاذبة لتمردات عشوائية على النظام ومشجعة على مثل هذا التمرد . ولذلك حظيت الحركة الطلابية بعناية فائقة من النظام الذى اتبع مجموعة من الاستراتيجيات قصيرة المدى للحد من المخاطر واحتمالها :

١- استعادة الصيغة الأبوية لعلاقة الحاكم بالمحكوم المطلق : وهو ما يتضح من حرص السادات المستمر على الكلام عن وإلى "ابنائهم الطلبة" ، ونصحهم بالبعد عن "المنحرفين والمخربين" ، وكذلك من خلال التقاء عدد من كبار رجال الدولة بالطلبة ، وعلى رأسهم السادات نفسه ، من حيث كون هذه اللقاءات أحد وسائل تثبيت حد أدنى لشرعية النظام لدى الطلبة ودفعهم إلى الاعتراف به وبقدرته التمثيلية ، سواء من خلال عملية تقديم المطالب للنظام التى تفرض نفسها فى هذه المناسبة ، أو من حيث كونها - بالإضافة للقمع المباشر - وسيلة لإطلاع الطلبة على الآلية الجبارة للدولة وروابطها المؤسسية المثينة التى تفرض على الطلبة فى كل لقاء ، وبمحكم البديهة ، وضع رموز الدولة على المنصة العليا للحوار .

٢- الحد من القدرة التمثيلية للحركة الطلابية : من خلال وضع الحواجز بين الطلبة والجماهير ، سواء بمنع المظاهرات العامة أو حجب المعلومات والبيانات الطلابية عن الصحف ، والتركيز على المطالب المباشرة للطلبة فيما يخص أوضاع الجامعة والدراسة وغيرها ، وبالتالي التعامل معهم كفتنة نوعية من فئات "الشعب" لا كملاك لسلطة تمثيلية . ومن هذا المنطلق سعى النظام لاسترضاء الطلبة من خلال عدة أشكال لدعم الطلبة الفقراء والاهتمام بأوضاع المدن الجامعية وأسعارها الرمزية.

ومن خلال هذه التدابير المباشرة ، نجح النظام فى استبعاد خطر الاستيلاء المنظم

على مواقع الحركة الطلابية . وحين أدت الأوضاع العامة إلى انتفاضة يناير ١٩٧٧ العفوية جرت المظاهرات بمعزل عن الحركة الطلابية وشعاراتها مصداقا لنجاح النظام .

والى جانب ذلك اتبع النظام استراتيجيات طويلة المدى هدفت إلى تغيير مجمل الخريطة السياسية/ الأيديولوجية التى أفرزت الحركة السياسية الطلابية ومنحتها ثقلها (دون أن يعنى ذلك أن هذه الاستراتيجيات كانت مجرد رد فعل للحركة الطلابية) :

١- إيجاد قنوات تتسع لقدر محكوم من "حرية التعبير" : لاسترضاء الإنجليجيسيا ، وصولا إلى تأسيس المنابر فالأحزاب المقيدة . وأصبح على الطالب - كما أكد السادات مرارا - أن يتوجه إلى مقرات الأحزاب إذا أراد ممارسة السياسة . وترافق مع ذلك حظر النشاط السياسى لاتحاد الطلبة ثم إلغاء الاتحاد العام لطلاب الجمهورية . وكفت الدولة نهائيا عن محاولة إقامة تنظيمات سياسية لها داخل الجامعة . لم يعد دور "الطلبة الحكوميين" محاولة جذب تأييد الطلبة للنظام ، وإنما التركيز على النشاط الاجتماعى الطلابى ... وليست "حورس" سوى استمرار لنفس الاستراتيجية ؛ فهى رأس حربة "لا سياسية" للنظام - إن جاز التعبير - برغم دورها المحتمل فى تجنيد بضع كوادرن متفقا .

٢- حرب أكتوبر : التى أعادت للإنجليجيسيا العسكرية هيبتها وقضت على تصورات من قبيل "حرب التحرير الشعبية" ، وفرغت النشاط السياسى الطلابى من مضمونه الوطنى الذى دار حول قضية الحرب . والأهم من ذلك الدعاية الإعلامية المكثفة لإنجازات حرب أكتوبر ، وإظهارها بمظهر النصر المطلق على العدو ، الأمر الذى سمح باستيعاب اتفاقات فك الاشتباك المتتالية وصولا إلى زيارة القدس الشهيرة .

٣- غير أن الإجراء الاستراتيجى الأكثر عمقا ، والذى استغرق بناؤه أكثر

من عقد ، هو إحلال مفهوم إجرائي أو أداتي للوطنية يتمحور حول التنمية ، بحيث يمكن القول بظهور طبعة تنمية للأيديولوجيا الوطنية ذاتها ، وهو ما اكتمل في عهد مبارك . فالنظام لم يعد يطرح نفسه أصلا كمرأس حربة ضد الاستعمار ، ولا كحاميل للواء العروبة الثائرة ، ولا هو صاحب قضية علمانية أو إسلامية ، وإنما يطرح نفسه كطرف مجتهد مفاوض يحاول الحصول على مكاسب مادية للشعب في حدود المتاحة ، ويقدم نفسه في صورة رب الأسرة المدبّر من الطبقة الوسطى الذي يكدح من أجلها في ظروف صعبة ، دون ادعاءات زائدة بالعظمة والتسيد .

لقد أدى هذا الإجراء الجوهري ، الذي بُذلت من أجله جهود هائلة متواصلة ، إلى إلغاء ذات الموقع الذي رسمته الناصرية قديما واحتلته الحركة الطلابية الوطنية بعد هزيمة ١٩٦٧ من الخريطة الاستراتيجية الأيديولوجية العامة ^(٣) .. موقع التمثيل الأيديولوجي الوطني المجرد .

خامسا: أفعال الحركة الوطنية

كانت مظاهرات ميدان التحرير ذروة الحركة الطلابية الوطنية ، وكانت مظاهرات يناير ١٩٧٧ لحن ختامها وعلامة فشلها وكشف حدود قدراتها التمثيلية .. اكتسحت الملايين الجرامة بسواعدها العارية في سويكات خط الدفاع الأول للنظام : الشرطة ، واضطر النظام للتراجع عن قرارات رفع الأسعار ، وتراجع الشعب بعد تحقيق الهدف المباشر ، ونزل الجيش إلى الشوارع والميادين

(٣) من حين لآخر تطرح بعض شخصيات الإنطليجسيا على النظام مهمة خلق أو تبني حلم/ مشروع قومي ، غير أن هذه النصيحة في ظل الوضع الحالي والخريطة السياسية الأيديولوجية القائمة يحير بالضرورة تردا وتبذيرا وإتلافا ومجازفة لا معنى لها من وجهة نظر الدولة الحالية باعتبارها من الوجهة الأيديولوجية رب أسرة من الطبقة الوسطى . وحين استجاب النظام مؤخرا للدعوة - العام الماضي - حرص على صياغتها في قالب مشروع تنموي وفقا لمبادئ التخطيط الاقتصادي ومن خلال الأجهزة الحكومية المعتادة ا

ليحفظ ماء وجه النظام ، وفي نوفمبر من نفس العام سافر السادات إلى إسرائيل بين مؤيد ولا مبال .. وهكذا أتيح للحركة الطلابية أخيرا أن ترى ذلك الشعب الواقعي - الذى يختلف عن شعبها الأيديولوجى - وهو يهدر كالبحر ويتنصر وينسحب فى مشهد مرعب .. بدت بجانبه الحركة الطلابية ، بكل ادعاءاتها العريضة ، فرما لا يكاد يُرى بالعين المجردة . لم يبق الشئ الكثير .. جرت احتشادات طلابية بمناسبة زيارة القدس وبمناسبة كامب ديفيد ، تلاشت مسريعا ولم تترك صدى يذكر ، وتفرغ من تبقى من الحركة الطلابية الوطنية لاتهام الشعب الذى خلغهم ، وتقدم التيار الإسلامى داخل الجامعة ، مدعوما جزئيا من النظام ، بخطى واسعة بعد انهيار الحركة الطلابية مع انهيار أيديولوجية التمثيل الوطنى التى قامت عليها ، وأصبح مبدأ "المواطن المجرد" غير فاعل فى الحشد والتعبئة .

كانت الخميرة التى قامت على أكتافها الحركة الطلابية الإسلامية تتمثل فى طلبة الأرياف والبنادر الذين هالهم التحرر النسبى الذى شهدته الحياة الجامعية فى ظل الحركة الطلابية الوطنية ، بدءا من تحرر مجالات الحائط وحتى ملابس الطالبات. وبسقوط أيديولوجيا التمثيل الوطنى أمكن لهؤلاء التعبير عن احتجاجهم على كل ذلك بالاستناد إلى الأيديولوجيا الحاكمة ، وبترجيح من حاملها الذين أفرج عنهم السادات ليواجهوا الأيديولوجيا الناصرية التمثيلية وما أسفرت عنه من حركات طلابية وطنية تمثيلية . وبالإضافة إلى ذلك رفع السادات شعارات مؤازرة للحركة الصاعدة .. فنادى بأخلاق القرية وهاجم "الشيوعيين الملاحدة" .. ومصدقا لذلك كانت الكليات العملية التى شهدت أكبر مد تحررى هى ذاتها التى شهدت أكبر سطوة للتيار الإسلامى .

ومن الصعب اعتبار الأيديولوجيا الإسلامية الطلابية ، كما قد يرى البعض فى سياق تبرير محاولات التحالف حاليا ، مجرد تنويع فى إطار حركة طلابية توصف بأنها مستمرة ووطنية بطبيعتها . فالإسلاميون ، من الطلبة وغيرهم ، لا يمثلون شعبا ولا وطنيا ، ولا يدعون ذلك ، فهم ، فى عرفهم ، يمثلون حقيقة

مطلقة ، ويكتسبون مشروعيتهم من المطلق مباشرة . هدفهم فى الجامعة "إزالة آثار العدوان" (١) ، أى التحرر الذى صاحب ازدهار الحركة الطلابية الوطنية ، و"تعبيد الطلبة لربهم" بكافة الوسائل المتاحة ، انطلاقاً من مبدأ وولاءات وخطط للحركة تُستقى من مبادئ المحافظة الاجتماعية الأكثر تشدداً من العرف ، ومن الإسلام كما يفهمه الجمهور العام . غير أن العامل الأساسى الذى أتاح لهذه الحركة فرصة تحقيق النجاح الكبير الذى شهدته هو انسداد أفق الترقى الاجتماعى أمام الطلبة بشكل متزايد ، والإحلام المتزايد للمستقبل الذى ينتظر الخريج سنة بعد أخرى ، والذى جعل يحمل البرنامج الوطنى الديمقراطى المرتبط بجهاز الدولة القائمة ووظائفها المضمونة المنتظرة غير ذى موضوع . ومن هذا المنطلق أمكن حشد عدد كبير من الطلبة خلف الشعارات الإسلامية ثم توجيههم ضد النظام الذى أطلقهم .

لقد أعلن الطلبة الإسلاميون منذ البداية أنهم يمثلون الحق المطلق ، وأنهم سيحكمون المجتمع بقدر ما تسمح قوتهم فى مواجهة الدولة وضد شرعيتها الوطنية ، ونفذوا شعاراتهم فى الجامعة أولاً ، ضد الطلبة أنفسهم ، وخصوصاً طلبة الحركة الوطنية ، وبذلك أصبح مبدأ السلطة البديلة مطروحاً بالفعل .

غير أن أقول الحركة الطلابية الوطنية ، وإن كان يرجع من حيث علاقات القوى المباشرة إلى تحالف السادات والإسلاميين ، فإنه يرجع من الناحية الأعمق كما أسلفنا إلى سقوط منطق التمثيل الوطنى ذاته ، المرتبط بالفقر الحركة الطلابية التى قامت عليه إلى أية مؤسسة قوية تبرر ادعاءاتها العريضة وتقمحها الفاعلية . ولم تكن البلاد ، على أية حال ، لتدار من خلال مفاوضات دائمة بين الحكومة وفئة اجتماعية هامشية كالطلبة . ولم تكن الحركة الطلابية تمثل شيئاً .. وإنما كانت بأيديولوجيتها الهامشية ظاهرة اجتماعية ولدتها اختلالات مؤقتة فى خريطة توازنات القوى السياسية/ الأيديولوجية القائمة على مبدأ التمثيل الوطنى ، وزالت بزوال الموقع الذى احتلته فى هذه الخريطة ، أو إضعافه .

سادسا : نتائج الحركة الطلابية الوطنية

من الصعب القول بأن الحركة الوطنية الطلابية قد انتهت إلى لا شئ بمجرد أنها لقيت هزيمتها ، أو حتى لأنها قامت على مبدأ تمثيل وهمى . فالتاريخ لا يعرف الثبات ، وكل شئ " ينهزم " بمعنى ما بعد وقت طال أم قصر .. والأوهام عموما وقائع بشرية فاعلة ، مثلها مثل الحقائق .. وكل فعل لابد وان يترك أثرا ، ويؤثر فيما يليه من الأفعال .

لقد كانت الحركة الطلابية الوطنية مجالا مفتوحا للتدريب العام على الفعل السياسى/ الأيديولوجى من جانب قطاع من الإقليمى ، مجالا للتنظيم و التعبئة وإدارة الاجتماعات واتخاذ القرارات أو فرضها وإدارة المفاوضات وصياغة البيانات والشعارات والمبررات ، وممارسة تكتيكات الهجوم والتراجع والانسحاب وإعادة الحشد .. بل كانت المجال الوحيد المتاح لهذا النشاط الحيوى خارج مؤسسة الاتحاد الاشتراكى الميته ، والتي لعبت الحركة الطلابية دورا فى دفعها .

ومن خلال الحركة الطلابية أيضا استعاد النظام لياقته فى التعامل مع مناخ يقوم على التعددية الحزبية المحكومة .. وفى ابتكار استراتيجيات جديدة لخلق وإدارته .

وتكمن أهمية هذا المجال الحيوى فى ضرورته لتدريب وإعداد الكوادر السياسية والأيديولوجية للدولة (بالمعنى الواسع الذى يشمل التيارات الحكومية والمعارضة) ، التى تتولى إنتاج الأيديولوجيا ورسم حدودها ومخطوراتها ، وصياغة الضغوط الاجتماعية والتحكم فيها ، وبالتالي تشغيل المجال العام للصراع الاجتماعى وتحديد أهدافه وبؤر الصراع والمواقع الاستراتيجية الأساسية والثانوية .. وهو مجال حيوى لا تستطيع آلية الدولة القومية الحديثة بدونه أن تعمل وتنفذ فى نسيج العلاقات الاجتماعية وتشكلها.

أما المثل الأعلى للتمثيل الرومانتيكى وأحلام قيادة التاريخ فيكفيها أنها كانت

لازمة وكافية لإدارة الحركة الطلابية وإنتاج مؤسساتها الوقتية من نواد وأسر . أما "فشلها" فأمر لا يؤسف عليه كثيرا ، ليس لوهمة أيديولوجيتها فحسب ، ولكن أيضا لما حملته من عداء متأصل للديمقراطية ، ولو حتى بمعنى حرية التعبير ، وهو ما تمثل فى صراعات وتكتيكات أجنحة الحركة الطلابية . فكل منها كان ، على غرار النظام الناصرى ، يحتكر الصواب ويؤمن أشد الإيمان بقدراته التمثيلية الكامنة . غير أن هذا لا يمنع من القول بأن الحركة الطلابية الوطنية قد أسهمت من خلال نشاطها الاحتجاجى فى التطورات التى أثرت الآلة الأيديولوجية للمجتمع بما يتجاوز بكثير منطق التمثيل الوطنى التهافت ، بما يفتح آفاقا أفضل أمام الحركات الاجتماعية للطبقات الأكثر أهمية .

وبالنسبة لجيل الحركة الطلابية الوطنية ، فرمما كانت أوهام التمثيل قد أعاقته عن التكيف مع الأوضاع الجديدة ، غير أننا مع ذلك سوف نجد عديدا من ممثليه فى الأحزاب السياسية ومراكز البحوث والندوات والمليقات ، وفى الصحف الكبرى والصغرى وكراسى الأستاذية فى الجامعات ، يواصلون التدريب السياسى/ الأيديولوجى من خلال القساماتهم وخلافاتهم والنقاش حولها وتغيير المواقع ... الخ . ويمكن للمرء أن يقول باطمئنان أن النخبة نادرًا ما تخطى الطريق إلى مواقعها . وخلاصة الأمر أننا إذا كنا نحفل بالحركة الطلابية الوطنية السبعينية ، فليس ثمة ما يدعو إلى تمكيز صفو الاحتفال باستعادة أوهام الحركة وإعادة بثها على حساب النظر إلى إسهامها الفعلى .. أو استعادة منطق الصراعات النخبوية المرتبطة بهذه الأوهام .



سنة دروس في التكفير

هذه مجموعة من الدروس ألقيت في وقت ما من العام الماضي .. ليس كما ألقيت بالضبط ، ولكن كما دُوت في كراسة المحاضرات التي اصطحبتها معي وأنا أتلقيها من شخص ، افتراضي فيما أظن ، يحاول أن يقدم فكرة مبسطة عما يحدث في واقعنا الثقافي . أما كلمتي الوحيدة التي أحب أن أضيفها وأنا أقدم هذه الدروس .. فهي مقولة المسيح الشهيرة : "من كان منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر" .. فقناعتي هي أن الأحجار الأيديولوجية المتطيرة الكثيرة تنطلق - كلها أو معظمها - من بيوت مبنية من ذات الزجاج المحش ..

أما الدفع الاحتياطي - والحذر واجب على كل حال - فهو أن ناقل الكفر ليس بكافر .. !!

شريف يونس



الدرس الأول

أعزائي المستمعين الكرام .. لكم أن تعبروني شيخكم أو زميلكم أو تلميذكم .. فأنا أولاً زميل لكم ، متصف من هذا البلد ، أو هكذا يتم تصنيفي عادة .. وأنا شيخكم طبعاً لأنني أحاضركم .. وأنا تلميذكم لأنني لم أتوقف عن التعلم منكم والفكر (وليس التكفير) في كتاباتكم ، على اختلاف اتجاهاتكم . وفي كل الأحوال أنتم أعزائي .. وكل منكم هو عزيزي .. وهو في هذه المحاضرة تلميذي النجيب . وكل ما أطلبه منكم هو أن تقبلوا الآن وضع التلاميذ حتى

أنهى من محاضراتي .. ويعلم ذلك يكون لكل مقام مقال .. ومن يدري هل
ستجدوني وقتها أم لا !!

دروسي هذه التي أتيت لسماعها قد لا تعجب البعض منكم ، أو كلكم ..
ولكن أظن أنها مفيدة .. فعلى حد علمي لا توجد بعد نظرية في التكفير ، برغم
أن التكفير دائر على قدم وساق كما تعلمون جميعا . وليست نظرية التكفير
كالتكفير ، فهي تنتمي إلى عالم مختلف .. تماما مثلما تختلف نظرية الحركة لنيوتن
عن الكوكب المنطوق في مداره بالقصور الذاتي .. أو الحجر الساقط من برج
بيزا المائل .. ولكن من ناحية أخرى ليست نظرية التكفير كنظرية الحركة ..
فموضوعها هو الأفكار ، أفكار التكفير .. فهي تتشابه مع موضوعها : فكرة
تناول فكرة .. ولتكم تذكرن خطورة هذا المبدأ : تناول الأفكار بالأفكار ،
وما ينطوي عليه من مزالق .. أبسطها أن الفكرة لا بد أن تنقد الفكرة التي
تناولها .. وتتأثر بها في ذات الوقت .. وأعقدها أنها تؤمننا أننا أمام عالم خالص
للأفكار .. وقد سبق لهيجل أن عرف الفكرة المطلقة بأنها الفكر الذي يفكر في
ذاته . فإياكم أن تنسوا من أنا .. لماذا أقول ما أقوله .. وما علاقة ذلك بكل ما
يحدث حولنا ولنا : لي ولكم .. أنتم المكفرون (بكسر وتشديد الفاء) على
اختلاف مذاهبكم وآرائكم ..

وكفى بذلك تقديمًا .. (١)



أستيق احتجاجكم على وصفكم بالمكفرين .. لا أحد منا يقبل طبعًا بهذا
الوصف .. فكل منا صاحب قضية .. والتكفير بالنسبة له ليس سوى أحد وسائله
لنصرة قضيته ، وإحقاق الحق ، وكشف تلاعب الآخرين بالكلمات ، أو نفاقهم

(١) هنا نوه المحاضر إلى أن المحاضرات ستكون بالفصحى .. مع إبداء شديد الاعتذار لأنصار
العامية .. على أساس أن المحاضرات ستدون .. وأنه لا توجد سوى لغة واحدة تدون بها ..
هي الفصحى .. برغم أن العامية - على حد قوله - أبسط وأوضح .

.. ولكن أرجوكم لا تنجلوا من الوصف .. فهو نقطة الانطلاق الأساسية لهذه المحاضرات .

يا عزيزى كلنا مكفرون .. وبالتالي - وهذا طبعى - كلنا مكفرون (بفتح وتشديد الفاء) .. وبالأصح كلنا يكفر بعضنا بعضا ، وليس فى ذلك ما يُحجل ، فالتكفير ليس خطأ أو خطيئة كما نقول أحيانا لبعضنا البعض ، لأن التكفير - كما سأشرح لاحقا - تنوير . والتنوير بطريقة التكفير هو جوهر الثقافة .. وثقافة هذا البلد الذى نعيش فيه بالذات . وإذا كان يبدو للعالم الآن أننا قد انفردنا أو تفوقنا فى هذا النوع من التنوير .. فلا يجب أن ننسى أن الإصلاح الدينى الأوروبى قام على التكفير تحديدا ، وأن التورات الفكرية والأدبية والفنية هناك ما زالت تأخذ نفس الطابع ، رغم أنها لا تطالب طبعاً بقطع الرقاب ، وأن العلم الحديث بالذات هو المبيع الذى يدهش فكرة الحقيقة الواحدة عن الشيء الواحد .. خصوصا علم القرن التاسع عشر الذى لا نعرف على صعيد الأفكار العامة سواءه . أليس العلم فى ملحمة الأوربية هو غزو الأباطيل وقهرها .. تكفيرها وتطهير المعرفة منها ؟

ولكن لا تظن يا عزيزى أنى أنوى أن ألقى بهذا الكلام ككرة التكفير فى معسكر الغرب .. حسب القاعدة المتأصلة التى تقول عند نفر منا أن كل ما هو خير فمن عندنا وكل ما هو شر فىنا فمن الغرب اللعين ، ناهيك عن أن التكفير كما قلت لك منذ البداية .. تنوير

أما بالنسبة للأصالة فيقول لنا الراسخون فى الفصحى أن "الكفر" لغة هو الحجب أو التغطية .. فأن تكفر يعنى أن تكون على وجه التقريب مزورا أو نصابا .. لأنك تحاول أن تغطى وتحجب .. وهذا يرتب عليه بالبدية أنك تعرف وجود ما تحجبه .. وأنت تحاول فقط أن تغطيه لتوهمنا بعدم وجوده . فليس الكافر ككفير المصدق .. بل هو متأمر مخادع ، لأنه يعرف الحقيقة . ومن هنا ليس الفارق بين الكافر والمنافق (فى المصطلح الإسلامى) سوى فارق فى الدرجة .. فالمنافق ليس

إلا كافرا مرفوعا لأس (٢) : فهو أولا يحجب الحقيقة التي يعلمها .. ثم يعلن إيمانه بها على خلاف واقع مشاعره . وقد يبدو في ذلك تناقض .. لأن الأمر يبدو كما لو أنك تتهم المنافق بأنه لا يصدق .. ففى حين أنه كافر (أى مصدق ومنكر لما يصدقه ، وفقا لمصطلح الكفر ذاته) . ولكن المشكلة ليست صعبة إلى هذا الحد .. فالمنافق هو فى الواقع شخص : يعرف الحقيقة أولا .. ويرفضها فى داخله ثانيا .. ويعلن كاذبا اعترافه بها ثالثا ..

ولكن ما جدوى هذه الدورة الطويلة طالما أنه ينتهى فى النهاية إلى إعلان الحقيقة التى يرفضها ؟ الجدوى هى فيما وراء المبدأ .. فى "لكن" التى تأتى بعد الاعتراف بالحقيقة .. وما تنطوى عليه "لكن" هذه من أقوال وأفعال تعمل على ضرب الحقيقة من الداخل .. وقف مفعولها .. تحييدها . وبذلك تطلب على التناقض الظاهرى فى تصور المنافق ، وننتهى إلى أن كلاهما مزور ونصاب ..

المسألة الأساسية الثانية المترتبة على تصور "الكفر" .. يا عزيزى .. أنك أنت - المؤمن - سيد الحقيقة .. لا أحد ينازحك فى ذلك .. فالكافر والمنافق نفسيهما يُقرّان بأنك على حق : الكافر يحجبها وهو يعرفها ، والمنافق يتلاعب بها . الكافر والمنافق إذن يُقران بسموك .. ويضحيان بالحقيقة عن علم من أجل مصالح أو أهواء .. أو .. لا فرق . المهم أن الحقيقة الوحيدة هى حقيقتك .. عقيدتك .. لا يأتىها الباطل حتى من أعدائها أنفسهم . هل ثمة ضمانة أعلى من هذه ؟ هل ثمة دافع أقوى من ذلك لتناضل ضدهم ؟ هم - تذكر ذلك جيدا - ليسوا مختلفين .. ليسوا مؤمنين بشيء آخر .. ولا حتى ضالين ، بل هم مضللين عن عمد وسبق إصرار .. أصرار .

نأتى الآن للتكفير . ليس ثمة مشكلة مع الكافر الصريح : عليك أن تنتصر عليه وتمنعه من ممارسة التزوير .. تمنعه من إعلان كفره حتى لا يضلّل الآخرين (وسأقول لك بعد ذلك من هم هؤلاء الآخرين) . المشكلة هى مشكلة المنافقين الذين يخلطون الأوراق ، مثل نصر حامد أبو زيد الذى يدعى الإسلام - إذا كنت

أنت حاكما - أو جماعة كوينهاجن التى تدعى الوطنية - إذا كنت أنت من أنصار الوطنية المصرية أو العربية . فهنا يأتى واجبك فى التكفير .

والتكفير هو أن تكشف الجوهر الكافر خلف المظهر المؤمن .. أن تنزع حجاب الغموض الذى يلف به المنافقون حقيقتك (الحاكمة أو الوطنية أو غيرها) التى هى حقيقةهم أيضا برغم إنكارهم الباطنى . رسالتك هى إذن تنوير الأذهان بحقيقة المنافقين ، وطريقك هو العقل الفاحص المدقق ، والكلمة هى أداتك التى تكشف بها وجه الحقيقة وتثور العقول . فالتكفير هو التنوير ، أو هو أعلى مراتب التنوير ..

لماذا ؟ لأنك لن تستطيع أن تخوض معركتك ضد الكفر وصفوفك مغمومة من الداخل بكافرين متكرين .. يعكرون وجه الحقيقة ، ويهدمون الفواصل بين الحق والباطل ، ويخلقون الشبهات .. فكيف بربك تنتصر حقيقة ران عليها الظلام واختلطت بالباطل ؟ للحقيقة إذن لا بد وأن يظهر وجهها جليا أولا حتى تميز المعسكرات ، وتبدأ المعركة الفاصلة بين الحق والباطل حتى النصر .

وهنا نأتى إلى الملح الثالث الموزب على مصطلح الكفر كما شرحته لكم .. فانت يا عزيزى لا بد وأن تتأكد أن الحق سينتصر ، ليس فقط لأنه حق ، بل لأنه الحق الوحيد : الحق بألف لام التعريف . لماذا ؟ لأن أعدائك أنفسهم يؤمنون به كما قلنا .. هم يغطون وجه الحق الذى يعرفونه جيدا ، بغرض إخفائه .. ولكنهم بالمقابل منشقون من الداخل ، بينما أنت متسق مع نفسك ومتكامل . ثنى أنهم لن ينتصروا عليك إلا إذا تقاعست عن واجبك فى الدعوة والمواجهة والتكفير .. وتركت المنافقين ينعمون بالأمان وهم يدعون الإيمان . هنا فقط مستهزم ، ولن تهزم وحدك .. بل مستهزم معك الحقيقة : مستهزم معك دعوة الله الحاكمة ، أو الشعب ، أو القهورين ، أو البروليتاريا .. الخ .. الخ ..

عزيزى : أنت إذن رسول الحق .. أنت المنوط بك أن تنقل البشرية ، أو الوطن ، أو المبدأ ، أو كل ذلك معا .. أنت ظل الحقيقة على الأرض .. فلا تراجع .. لا تلجأ للحلول الوسط .. لا تتهاون .. لا تتوقف عن التكفير .. حتى النصر .

الدرس الثاني

ما دمنا قد اتفقنا يا عزيزي على أنك متناضل .. فمن واجبي الآن أن أعرفك على أعدائك.

من هو عدوك ؟ الجميع طبعاً . آمل ألا يجعلك ذلك تراجع .. وعموماً فأنا واثق أنك - بالعكس - تعتز بأنك ، أنت وجماعتك ، أنتم فقط الذين تعتمد عليكم الحقيقة كي تنتصر . ولا تظن أنني أبالغ .. تذكر أن الحق واحد لا يتعدد .. وأنه معك ، وأن كل الآخرين كما قلت لك يعرفونه برغم أنهم يحاربونه .. ولذلك فليست كل أفكارهم سوى صور متعددة للكفر .. لإنكار الحق .. وبشكل أوضح .. كلها صور معكوسة مقلوبة للحق الذي تحمله أنت ..

لا نتخذ نفسك وتعتقد أنهم كثيرون .. متعددون .. متنازعون فيما بينهم : فما نراهم الذي تراه أحياناً إلا من طمع نفوسهم المريضة .. من مصالحهم ومكرهم وشرهم الذي دفعهم لإنكار الحق الذي يعرفونه . ولكن مهما بلغت نزاعاتهم فإنك أنت وحدك الذي تشكل الخطر الأكبر على كل منهم .. ولذا فإنهم يتحدون جميعاً ضدك كلما ظهرت تبشير الحق . فإذا كنت حاكماً لا يفرنك انقسامهم إلى رأسماليين واشتراكيين .. ديمقراطيين ومستبدلين .. إلى آخر تقسيمات الكفر . وإذا كنت وطنياً لا يفرنك انقسامهم إلى مؤمنين وكافرين بالدين .. أو حاكمين ومتغربين .. وهكذا بالنسبة لكل مبدأ .. فهم جميعاً متآمرون ضد الإسلام .. أو الوطن .. أو الشعب .. أو المقهورين . هم عملاء لأمريكا .. أو إسرائيل .. أو الرأسمالية .. أو الشيوعية .. حسب مبدأك .

قد يقابلك يا عزيزي أفراد منهم تبدو عليهم الطيبة والسذاجة والنية الحسنة .. فلا تتخدع بمعسول الكلام . ولكن حتى إذا اقتنعت بأن أحدهم قد التبس عليه الأمر وضل عن حقيقته - رغم أن ذلك شبه مستبعد كما تعلم - فتذكر أنه "عميل موضوعي" للكفر .

والعميل الموضوعي - يا أعزائي - هو ذلك الذي يخدم الكفر بغير وعي .. عن حسن نية .. يخدمه بالسلوك والأقوال ، لأنه يساهم في حصار حقيقتك وينزع عنها الأنصار ، ويفقت الصفوف ، ويخلط الرايات ، ويرر التعامل مع الكفر ، ويروج لاحترامه ، أو التسامح معه ، ويترك الظلام ينتشر ، بل وربما يبشر به معتبرا إياه خيرا ونورا . فلا تنهون مع هؤلاء .. ولا تدع تصوراتك الشخصية عنهم تبليبل موقفك وتعرقل كفاحك .. فهم الأخطر على المبدأ بسبب مظهرهم البريء ذاته . وهنا يجب أن تذكر جيدا العمالة الموضوعية ، فهي طرق التجارة لك ، خصوصا في هذا العصر الذي كثرت فيه الأفكار واختلطت ، وشاع فيه التشوش ، وكثرت العقائد . بل أنك ستجد أن أعداءك يتهمونك أنت نفسك بالعمالة ، وفقا لمبدئهم .. وعليك في مواجهتهم أن تواصل التكفير .. بلا هوادة .

ولا تظن أن التكفير مسألة صعبة . فطالما تذكرت مبدأك ولم تنسه ولم تدخل في التشوش حول التفاصيل .. ستجد بسهولة الفارق الذي تقسم به العالم إلى من هو معك في الحقيقة ومن هو ضدك في الكفر . ولا تردد في استخدام تهمة العمالة ، لأن هذا الاتهام يوضح المسألة ويجعلها يسيرة الفهم بالنسبة للجميع : يكشف عن المصالح الكامنة وراء الكفر بأبسط طريقة ، وهو فوق ذلك اتهام فعال .. لا رد عليه : فكيف يستطيع المرء أن يثبت أنه ليس عميلا ؟؟ ربما كان يتلقى أموالا من خلف ظهور الناس .. ربما كانت له مصالح مشتركة لم تنكشف بكاملها .. وربما .. وربما . فالمسألة الجوهرية في كل الأحوال أنهم يكسبون شيئا بالتأكيد من إنكار الحق .. وإلا فلماذا يبرك ينكرونه ؟ فالإتهام بالعمالة إذن يا عزيزي ليس بعيدا عن الحقيقة على كل حال ، والأهم من ذلك أنه اتهام سهل .. والتخلص منه أصعب ، وهي نقطة لصالحك : لصالح المبدأ ، لصالح الحق ، وضد الكفر والباطل والشر . وفي أقل تقدير سوف يتيح لك أن تتقل من الدفاع إلى الهجوم ، وأن تدفع أعداءك المخادعين إلى الدفاع والاهتمام بتأكيد مبدئك أنت وتبرئة أنفسهم ، بدلا من نشر الباطل .

ولا تدع ضميرك يؤرقك كثيرا ، ليس لأنه ليس عندنا ضمير .. فنحن

الضمير الحى للمبدأ وللعالم كله .. ولكن لأن الكفار والمنافقين هم بالفعل عملاء .. لأن ملة الكفر واحدة كما تعلم . فحتى إذا أعوزتنا الأدلة الدامغة على العمالة المباشرة ، فإن العمالة الموضوعية للأعداء .. على الأقل .. شبه مؤكدة سلفا ، واحتمال العمالة المباشرة التى لم نكتشفها احتمال كبير أيضا . أنهلك أخيرا إلى أنك قد تواجه فى كفاحك من يمتلك سمعة منيعة إلى حد ما .. بحيث يصعب اتهامه بالعمالة المباشرة .. وعليك فى هذه الحالة أن تلجأ لحجة العمالة الموضوعية الأكثر أمانا . وطريقتها بسيطة جدا .. فهى ليست أكثر من تكرار مبدئك ذاته .. مضافا إليه فكرة المؤامرة العالمية التى سبق أن أوضحها لك ..

وسأذكرك بمحادثة بسيطة توضح ما أقول .. هل تذكر هذه الأقوال المتكررة حول علاقة مجموعات من الشعراء والكتاب الشبان وبعض النشرات غير الدورية بالصهيونية ؟ .. هذه المعركة الصغيرة التى حدثت على هامش الثقافة ستوضح لك بأبسط الأشكال كيف يستحيل على المرء أن يدحض تهمة العمالة .. سواء كانت المسألة إقامة علاقة بصحفى يهودى بريطانى .. تؤؤل طبعاً بسهولة بالعمالة لإسرائيل .. أو كانت ببساطة نوع من الكتابة الأدبية غير مألوف ويتعارض مع مسلمتنا . فهنا جرى اتهامهم بتقويض اللغة والشعر والتقاليد .. لمصلحة الأعداء طبعاً . فما حدث هو باختصار أنهم أكدوا قناعاتهم بما يعتبر فى نظرهم عملاً أدبياً وما لا يعتبر كذلك .. ومن خلال هذا التأكيد المضمحل وحده أصبح الاتهام بالعمالة الموضوعية واضحا بذاته .. فانظر وتعلم .

باختصار .. فإن درسنا اليوم قد انصب على التكفير الشامل .. الدائم .. المتنوع الأشكال .. للجميع .. وهذا هو أساس العمل الذى نقوم به .. نحن رسل الحقيقة والخير ...

الدرس الثالث

تلاميذى الأعزاء : اليوم أخرج بكم على مسألة فى غاية الخطورة : تكفير الذات . أريد منكم هنا أن تستوعبوا الكلمات جيدا .. وأن تكون لديكم

الشجاعة - ولا أشك فى أنكم تتمتعون بها - فى تفهّم هذه النقطة الجوهرية التى هى مناط الأمل فى تفوقكم . ذلك أن تكفير الذات هو المركز الرئيسى الذى لا يصلح التوير/ التكفير إلا به ..

وكما سيصبح لكم .. أنا لا أنوى هنا أن أعلمكم شيئا جديدا .. فسوف تكتشفون بسهولة أن كل ما سأقوله قد خبرتموه بأنفسكم ، ولكن مرّتم به غالبا مرور الكرام ، لرغبتكم فى أن تؤكّدوا لأنفسكم إخلاصكم .. ربما . وقد آن الألوان لأن نعيه الأهمية البالغة التى يستحقها . فإذا كان المنافقون أخطر من الكفار .. لأنهم يشاركونكم - ادعاءً - فى البدء .. فأنتم أنفسكم أخطر من المنافقين !! فأنتم رسل الحق .. وإذا التبست عليكم الأمور ضاع الحق معكم ..

كيف تلبس عليكم الأمور ؟؟ من خلال النقاش والتفكير فيه .. فالمنافقين ماهرون ، كثرو الحجاج ، أساليبهم كثيرة ومتشعبة . وقد تجرد نفسك وأنت تتناقش معهم ، أو تدحض أفكارهم ، تنجرف لى سيل الحجاج ، وبصيصك التشوش . فعليك دائما أن تعصم بعصبة الحق من أنصارك .. أصحاب المذهب الخالص ، ولا تدع المنافقين يخدعونك ويدخلونك فى جو النسيية اللعين ، حيث يكون كل شيء صحيحا من ناحية معينة ، وحيث تتوالى الاعتبارات والملابسات والظروف والوقائع .. إلى آخر ما يرددونه نحو الفاصل الواضح بين الحق والباطل، وتكون قد فقدت إيمانك وصرت منافقا أو أضل ميلا ..

عليك فى مواجهة هذا الخطر أن تطمئن أولا إلى أنه خطر معتاد .. يتعرض له كل صاحب عقيدة .. حتى لا تشك فى نفسك وتنعزل عن جماعتك خزيًا إذا كنت من أصحاب النفوس الحساسة .. فتفقد الطريق ثم تكفر . وعليك ثانيا ألا تتنازل مهما بلغت قوة هواجسك : فأى تنازل من جانبك للمنافقين سوف يبيع القضية التى يسعون لتيمييعها .. ولتجعل نصب عينيك دائما أنك إذا انزلت خطوة واحدة لن تجد لديك قوة كافية للتوقف عن التدحرج .. فقط سيستغرق انحدارك بعض الوقت لتصل فى النهاية إلى سفح الكفر الصريح أو الباطن .

وعليك إذن أن تبعد عن المزالق .. وهذا أمر بسيط : فما عليك إلا أن تحرص على تجنب طرح ما لا يتفق مع صريح المبدأ بشكل مباشر .. أو ما يختلف عنه قيد أغلة . تجنب .. إذا كنت حاكما .. مناقشة أفكار أمثال نصر حامد أبو زيد .. لا تزن أفكاره بالحجة والنطق إلا في حالة الضرورة القصوى وبغاية الحذر، مع الحرص دائما على تذكر موقعه ، بوصفه من وجهة نظرك عميلا صريحا أو موضوعيا . أما إذا كنت وطنيا فتجنب النقاش مع أنصار العولمة ومن لف لفهم . وأيا كان مبدؤك فإن الإدانة الدائمة وغير المشروطة لثل هؤلاء تظل دائما دليل عملك . والأهم من ذلك أنها دليل سلامتك أنت شخصا ، لتجنب الانزلاق على منحدر النسبية اللعين .. كما قلت لك . والأفضل أن تدع مسألة مناقشة العدو والرد عليه إلى شيوخك من المكفرين المجريين .. فهم الأقدر على حماية أنفسهم من الشكوك وهم يطالعون الكفر وحججه . وأنا أعرف طبعاً أنك تتصرف على هذا النحو بالسليقة .. ولكن مزيد من الإيضاح لا يضر .

ولا تظنن يا عزيزي أن هذا الكلام الكثير عن تكفير الذات نابع من الشك فيك .. فانا يا عزيزي لا أشك فيك قيد أغلة .. فنحن شركاء كفاح . أنا لا أرهيك .. ولكني أقدم لك نصيحة الأخ لأخيه ، أو الزميل لزميله . لك على واجب النصيحة : فهذا جزء من مهمات الدعوة . الأهم من ذلك أنسى أنصحك وأنا أضع أمامي قبل كل شيء واجبا المشترك نحو المخدوعين : نحو العامة ..

لكن صرحاء .. لتكن لك هواجسك وشكوكك .. فهذا أمر لا مفر منه تقريبا إذا كنت تتمتع بشيء من الذكاء . ولكن إذا لم تستطع أن تقتلها بداخلك فناقشها معي .. فنحن رفاق الطريق المسئولون .. وعلينا أن نساند . بالعكس .. أنا أحاول أن أقلل خوفك من هذه الهواجس التي تتألبك ، وأقول لك مصادرها ، وأنبئك بأنها من طبيعة الأمور ، وأقول لك على الحل السليم: تكفير الذات . فقط حذار أن تعلن عن هذه الهواجس .. فإخفاؤها هو مسئوليتنا الأولى : ذلك أن قوام الدعوة بكل مشتملاتها - بما فيها التكفير - هو أن تبدو كصاحب مبدأ لا

يتطرق إليه الشك من قريب أو بعيد .. وكفانا ما يفعله الكفار والمنافقون لتشويش عقيدتنا ..

المؤمنون طبعاً يا عزيزي كأسمان المشط .. ولكن ليس من يعلم كمن لا يعلم .. وليس من تنطلي عليه الشبهات كمن لا تنطلي عليه . ومسئوليتنا هي أن نحمي عقول العامة من الزيف ، ونُدفعهم إلى الإيمان لنحمي البدأ ، ونقرر لهم وجه الخطأ والصواب في كل أمر . وإلا ماذا سيحدث إذا فكر كل فرد على هواه ؟؟ نحن القدوة .. ولذا فإن عليك أن تنفي جميع الهواجس حين تحدث : كن واثقاً وواضحاً ، مارس تكفيراً متواصلاً متماسكاً ، اغرس عادة التكفير ، وضع الفواصل واضحة بين الكفر والإيمان .. إن لم يكن بالعقل فبغيره : بالاستنكار والالتهام . وثق يا عزيزي أن هذا السلوك سيفيدك أنت نفسك في نفى الهواجس التي تتركك .. فدورك الذي ستمارسه مريض على كاهلك التزامات واضحة ومتتالية وسيفيدك بمواقف الحق لتنتهي في النهاية إلى الاقتناع بما تقول .. أو كما ينصح المشايخ بحكمة .. صلّ لكي تؤمن ..

لا تظن يا عزيزي أنك أنت وحدك المطالب بتكفير نفسك .. فهذا قدرنا جميعاً .. الفرق بيني وبينك أنني طبعاً لا أقول لك هذا عن نفسي : أحل مشكلات تكفيرى وحدى ، فأنا أقدر منك على تكفير نفسي بنفسى ، ولذا فأنا الأكثر تشدداً ، ولذا أنا معلمك . فالؤمن الذي لا يكفر نفسه ويحاكمها لن يصلح يوماً من الأيام لتكفير الآخرين ..

وباعتبارك أحد الحوارين النجباء أقول لك أنني في الحقيقة لست بمثل هذا التشدد الذي أظهره : فيحكم مسئوليتي العقلية نحوكم أجد نفسي مضطراً للإطلاع على الكفر وأفكار الكفار .. لأعرف مناوراتهم وما ينبغي عليّ أن أقوله في مواجهتها .. سواء لك أو للعامة . وليس هذا بالأمر الهين : لأنه يعنى أن أعرف نقاط القوة في منطق الأعداء ، وأعاني من ذلك : ذلك أن الفهم خطير : يؤدي إلى التشوش . فتخيل ماذا سيحدث إذا لم أكن قادراً على تكفير نفسي ؟؟

كيف سأقتنعكم بكفر أعدائنا إذا لم أكن قد قمت أولاً بتكفير الذات وتنقية أفكارى من المواجهس وتوصلت إلى وضع الحدود القاطعة بين الحق والباطل وتحديد إمكانيات الاتهام ومواطن الضعف؟؟ أنتم تعيشون فى نعيم لا تشعرون به بفضلى .. وبفضل زملائي من شيوخ التكفير .

سوف تحتلون موقعى فى يوم من الأيام .. لذا أقول لكم أننى أحيانا أجد أنه من الضروري أن أتخالف مع شعبة من شعب الكفر .. وأصل معها إلى موقف وسط : أتفاوض معهم وأتحدث بلغة وسط ، أتغلى عن تكفيرهم فى لقاء كهذا لأتفق معهم على تكفير مشترك ضد عدو مشترك .. أو لأتجنب مخاطر معينة من جانب السلطة أو القانون .. أو حتى ما يسمى الرأى العام الذى رأيت فى لحظة ما أن أتوجه له بوسيلة دعائية مقبولة . وأنت تعرف يا صديقى كيف نتعرض أحيانا للنكسات ونضطر إلى تغيير لهجتنا وأسلوبنا بعض الشيء . وأحيانا أضطر إلى المبادرة بذلك : فأكتب من تلقاء نفسى أو أخطب فى ندوة أو مؤتمر بلغة وأفكار تجمع بيننا وبين بعض الكافرين لنفس الهدف .. وبعد ذلك على أن أقتنعكم بما فعلت وأتجنب تكفيركم لى بالأدوات التى علمتها لكم والتى أعرف مفعولها جيدا ، وعلى فى نفس الوقت أن أحافظ على ألا تضلوا سواء السبيل ، فلا تختلط عليكم الأمور ، ولا تتصوروا أن المبدأ قد تغير أو تحور ، حتى لا تضيع الحقيقة ولا أفقد وتفقدون معى سلاح التكفير .

كل ذلك يا تلميذى النجيب يضغط علىّ ، يُخرجنى من حصن المبدأ ، يعرضنى للتشوش . ولكن - وهذا بينى وبينكم - يقف عند حدود معينة بسببكم أنتم : الخالصاء والأتباع . فلست على استعداد لأن أخسر مكانتى بينكم ، وقوتى التى استمدها من إيمانكم بكلماتى لجرد بضع خواطر مرت بذهنى . لقد بنيت مكانتى بينكم وأمام خصومكم بدفاع لا يتزعزع عن المبدأ .. وأصبح التمسك به حتى النهاية مسألة شرف وكرامة ووجود ..

ولكنك سوف تظلمنى وتظلم نفسك كثيرا إذا فهمت من ذلك أننى مجرد

صاحب مصلحة . وليس من مصلحتك على كل حال أن تقول ذلك حتى لو اقتنعت به : فنحن فى مركب واحد ، وسمعتى من سمعتك . وعليك فوق ذلك أن تقدر صراحتى معك ، خصوصا وأنتى أعرف أنك لا تتصرف من منطلقات تختلف كثيرا ، لأن كل منا بوصفه حامل المبدأ ونصير القضية ينتهى به الأمر إلى أن يتوحد بالمبدأ .. فمنه يكتسب مكانته ودوره . وأنا فى ذلك كله لست أسوأ من غيرى .. فأنا كما تعرف ظل الحقيقة على الأرض : رسالتى هداية الخراف الضالة ، وقيادتكم .. أنتم الزملاء الصغار ، وعلى أن أظل كما كنت دائما مناط أملككم فى مواجهة الكفر .. والمتحدث باسمكم .. فكيف أخون الأمانة ؟؟

ولكن - كى أكون صريحا معكم للنهية - فإننى لا أخضع لضغوطكم بغير قيد أو شرط .. فعينى مصوبة دائما نحو الجمهور .. ما الذى ينتظره منى ؟؟ إلى أى مدى يؤيدنى . والأهم من ذلك: إلى أى حد يتيح لى فعليا أن أتحدث باسمه ؟؟ ولذلك فأنا على استعداد كامل لأن أتحدثكم إذا لمست جمهورا يؤيد عقيدتى وما أحدثه فيها من تغيرات .. أو إذا بنست تماما من الطريق الذى نسير فيه وانفض الناس من حولنا . وعلى كل حال فأنا واثق من أننى إذا لم أفعل ذلك سوف تنفضون أنتم أنفسكم عنى . هذا أكيد .. على الأقل بالنسبة لأذكاءكم ، فنحن جميعا يا عزيزى طلاب سلطة .. وهذا عهد لدرسنا التالى : درس فى سبيل الله .. أو من أجل الوطن .. أو من أجل الحرية والتقدم .. المهم أن يكون "من أجل" أو "فى سبيل" .. والسلام ..

الدرس الرابع

لست أشك يا تلاميذى الأعزاء أنكم ما أتيتم إلى اليوم للمرة الرابعة إلا لتعرفوا من أكون بالضبط . فبالجلس المباشر ، ليس ثمة مناضل إسلامى أو وطنى أو ديمقراطى أو يسارى سيقول لكم ما أقول .. فهذا الكلام عن منطق التكفير يخرج عن أى نظام معروف للتكفير .. بل هو يهدده : لأنه يعممه ويفقده خصوصيته ، وبالتالي قديميته . وقوام التكفير كما نعلم جميعا هو الإصرار على مبدأ واحد لا

شريك له .. وليس - كما فعلت - تناول كل المبادئ على قدم المساواة .. وقد آن الأوان لأقول لكم من أنا حقيقةً .. حتى تستكملوا معنى هذه الدروس - إذا أردتم - على نور ..

أنا يا أعزائي مجرد مثقف مصرى : واحد من هذه الفئة التى يصنفها علماء الاجتماع تحت فئة أكبر هى الإنتليجنسيا . أنا واحد من هؤلاء الذين منحوا أنفسهم حق وضع المبادئ والدفاع عنها . ولا يهم كثيرا ما إذا كنت أصلا وطنيا أو حاكما أو تقدما .. أو حتى ديمقراطيا .. إلى آخر هذه التصنيفات . المهم أننى هنا الآن لأرشدك إلى شروط عضوية هذه الفئة التى أعرفها جيدا .. ومشاكل هذه العضوية .. وماذا تفعل بصددها..

وبصراحة أكثر فأنا يا عزيزى كما ترى قد بلغت من العمر أর্ذله .. وأتاح لى عمزى الطويل أن أطوف على جميع هذه المبادئ المتصارعة .. فهائى - ويا للهول - أننى وجدت الشيء نفسه دائما : وجدت هذه المبادئ التى وصفتها لكم تعمل فى كل مكان بنفس الطريقة .. دون شعور بهذا التقارب المهول أو الهزلى بين الأعداء : بين الحاكمى والتويرى كما بين التقدمى والليبرالى . ورأيت الممارك الطاحنة داخل أبناء كل فريق ، وليس فقط بين الفرق المختلفة . فوجدت نفس الاتهامات بالعمالة والتعاون مع الأعداء وبخيانة المبدأ والخروج عن صحيح العقيدة أو الوطنية أو النظرية . هذه الحيرة يا أعزائي هى التى دفعتنى للتساؤل : من نحن وماذا نريد ؟ وما هى قواعد اللعبة ؟ وباختصار فإننى لم أكن مخلصا بما فيه الكفاية لأى مبدأ .. وليست سيرة حياتى هى النموذج الأمثل لرجل التكفير/ التوير الذى شرحته لكم .

ولكن لا تظن يا عزيزى بسبب ذلك أننى كافر ، وأنا أشك كثيرا فى أن تكون البسيطة قد حملت على ظهرها فى أى يوم من الأيام مثقفا واحدا كافرا على مدى التاريخ ، وعلى الأقل أنا عن نفسى لم أشهد هذا المثقف الكافر أبدا . كلنا - كما لعلك لاحظت - مؤمنون .. فحتى العلميين - وقد يخطر ببالك لتتخلص

من مشكلتي أن تهمنى بالعدمية (ها أنا ذا أعطيك عن طيب خاطر أسلحة تستخدمها ضدي) -- أقول لك أنه حتى العدميين يؤمنون بمبدئهم .. فالمثقف العدمي لا يكفي بأن يكتب كأى مواطن .. فلا بد له بالغريزة الثقافية أن يحول موقفه إلى نظرية يدافع عنها ، ويتصرف فى العلن ويكفر الآخرين : غير العدميين، على أساسها ...

ومثل أى مبدأ .. لا يهم هنا يا عزيزى أن تكون فى الظاهر كما أنت فى الباطن . فقد تكون عدما فى المؤتمر والمقهى والصحيفة والندوة .. ورجلا محافظا حريصا على أدق تفاصيل النظام فى بيتك . لا يهم : فبنى وبينك .. لم يوجد بعد مبدأ واحد فى العالم يستطيع أن يحقق للفرد التكامل النفسى والاتساق المطلق الذى ندعيه جميعا أيا كان مبدأنا .. ولكنه قدرنا ومهنتنا أن نكون صناع المبادئ ودعاتها .. تلك هى وظيفتنا .. وهى ليست بالأمر الهين كما ترى : فانت مضطر لأن تظهر فى العلن كما لو كنت المبدأ ذاته مجسدا .. وإلا يربك كيف تكون داعية .. ناهيك عن أن تكون مكفرا؟؟ كيف تكون - وهذا مصطلح مقدس آخر لا أشك فى أنكم تعرفونه جيدا - " قدوة " .

الدرس الخامس

اسمحوا لى يا أعزائى فى هذا الدرس ببعض الاستطراد .. فأنا أدخل الآن فى الجزء الذى يمتحنى شخصيا فى هذه الدروس..

نحن كما قلنا .. " قدوة " . ما معنى هذا ؟ و " قدوة " لمن ؟ سبق لى يا أعزائى أن أفعتكم طيلة الدروس الماضية بأن العالم ينقسم إلى قسمين لا ثالث لهما: الحق والباطل ، الكفر والإيمان ، ثم عدت وقلت لكم أن المسألة ليست بهذه البساطة : فالكل مؤمنون بشيء أو بآخر ، وأنهم لهذا السبب بالذات يكفرون بعضهم بعضا . واليوم أعود وأقول لكم أن الأمر ليس بهذه البساطة أيضا .. وأنا فى الواقع أعتمد كثيرا على سعة صدركم وأنا أتجول بكم بين هذه المتناقضات ..

ذلك أن المؤمنين حقيقة ليسوا في الواقع سوى المثقفين حملة الحقيقة : أنا وأنتم ، وخارجنا يقع هذا الجمع المتلاطم من الكفار الذين أخذنا على عاتقنا أن نهديهم .. هم هؤلاء الذين نسميهم الجمهور أو الرعية أو "الناس العادية" .. أو القهوريين : حسب انتماءاتنا .

هؤلاء نحن لهم قدوة .. شاءوا أم أبوا : علينا مسئولية إرشادهم إلى الحق ، أو جعلهم يطيعونه ويعترفون بسموه عليهم في العلن على أقل تقدير . فهؤلاء – أكثر من أعدائنا – هم الكفار الأصلاء ، لأنهم ببساطة ليسوا على استعداد لأن يتبعوا أى مبدأ باتساق إلى النهاية ، حتى ولو كان مبدأ الكفر ذاته . ليسوا من صناع الأفكار ولا من مروجيها .. وعلينا دائما أن نكون لهم "قدوة" .

هذا كله طبعاً بيني وبينكم .. فنحن لا نستطيع أن نفترض صراحة أن العامة كُفَّار ، وإلا فكيف يستقيم القول بالكفر أصلاً ؟ تذكر أننا نفترض أن الكفر ليس أكثر من حجب متعمد للحقيقة – كما شرحت لكم – لا يقوم به سوى أصحاب مصالح مغرضة ، أى هؤلاء الذين يدعون أنهم يؤمنون بشيء آخر غير حقيقتنا الوحيدة .. التي يعرفونها جميعاً ويخافونها . أما العامة فيجب أن نفترض أنهم – على العكس – على ديننا بالفطرة : هم على الفطرة ، وفطرتهم سليمة طبعاً ، أى متفقة مع ما ندعوهم إليه .. أيا كان . فهم على فطرة الإسلام ، مثلاً .. أو على فطرة الثورة ليؤدوا دورهم التاريخي الذي ندعوهم إليه .. أو وطنيون بالسليقة .. أو ديمقراطيون عشاق للحرية بالغريزة . فإذا كانوا يتصرفون على خلاف ما نعتقده فيهم فليس ذلك سوى تأثير الأعداء السيئ : تأثير الكفار الحقيقيين ، دعاة المبادئ الزائفة ، أو باختصار : زملائنا المثقفين المضللين . مبدأنا هو الوصول فيهم .. هو فطرتهم الحقيقية ، وما عدا ذلك ليس سوى غيش يرين على عقولهم ، صنعتة دعاية الأشرار ، وواجبنا هو أن نقذفهم . ولذا عليك دائماً يا عزيزي أن تكون أمامهم قدوة : هذا أهم كثيراً من هواجسك التي كلمتك عنها في الدرس الثالث ، وهو حافز قوى لتساها وتجاهلها ، لتشدد وتمارس التكفير بغير تردد أيا كانت هواجسك ..

نحن قادتهم الطبيعيون .. لأننا نمثل أنقى ما فيهم : فطرتهم ، نحن قادتهم بالكلمة ، برغم أننا لا ننتمى إليهم أبدا . فنحن - ولا ينبغي بعد هذه الدروس الماضية أن يزعجك هذا : نتمى لأعدائنا ، هؤلاء الذين ينافسوننا على ولاء العامة، لأصحاب المبادئ .. وهذا مرة أخرى بينى وبينكم فقط . فنحن معا نوع من السادة .. سادة بالكلمة وليس بالسلطة أو المال .. فنحن من البهوات .. تماما كأصحاب السلطة والثروة . وليس عليك أن تؤكد لهم ذلك طبعاً ، ولا داعى أيضا لإخفائه : فهم يعرفونه جيدا ، فأنت لن تجد عاملا ولا فلاحا ولا حتى لصا أو أفاقا أو بقالا إلا وهو يدرك ذلك ، فهذا كسبنا التاريخي المعترف به بداهة ، لأننا نملك الكلمة التى لا يملكونها ، والتى تعودوا أن ينتظروها منا ، أو حتى أن نفرضها عليهم فرضا .

قد لا يقرأ الأميون منهم كلماتنا ، وقد لا يسمعونها أيضا . ولكنهم يعرفون جيدا أننا نقولها ، وأنها نفهم تماما كيف تسير هذه الدولة التى نعيش فيها ، سواء كينا نفهم هذا حقا أم لا . ولكن على كل حال نحن نعرف الإجراءات على الأقل، ونعرف الحقوق والواجبات جيدا ، حتى إذا كنا نرفضها .. نعرف عيوب السلطة ونقاط ضعفها ، ونعرف ما الذى ينبغي أن يقال عند الاحتجاج ، بل نحن الذين نحددده أصلا ، ولنا علاقتنا التى تحمينا وتفرض على الدولة معاملتنا معاملة خاصة . ولذا لما يخرج عن نطاق سيطرتنا نسميه انتفاضة عفوية .. أو فتنة .. أو تمرد غوغائى : فهؤلاء المساكين لا يعرفون ماذا يفعلون بالسلطة .. وقد انزعج فيهم الخوف منها إلى الأبد ..

أول ما يجب عليك أن تعلمه أنك تملك سلطة الكلمة .. ولكن هذا لن يضمن لك مجد ذاته شيئا ما ، فلا بد وأن تعرف أولا ما هى سلطة الكلمة هذه . هى القدرة على التأثير على الولاء .. فالسلطة تحتاج إلى ولاء هؤلاء العامة الذين لا يتبعون أى مبدأ مجرد ثابت . وتمثل سلطة الكلمة ، ليس بالضرورة فى جعلهم يتبعونها ، ولكن فى فرض احترامهم لها : أن تكون لهم بشكل أو بآخر معيارا

لسلوكتهم ومواقفهم في العلن ، والأهم من ذلك معيارا لما يجب أو يجوز أو لا يجوز أو يستحيل أن يقال . وفي ذلك يتنافس كل منا .. كل فرقة من فرقنا . وكلما جمعت حركك - أو حول المبدأ - أكبر عدد من الأتباع من المعلمين ، وكلما اقتربت من وسائل الدعاية واسعة النطاق ، كلما زادت أهميتك ، وارتفع شأنك في سلم سلطة الكلمة ، وأصبح يحسب لك حساب.

وأنت في ذلك كله يا عزيزي تدين لخصومك أولا وأخيرا .. كما يدينونهم لك بسلطتهم . فإذا كان الأنبياء - في مقولة شهيرة - لا يهدون إلا المهتدين - بمعنى أنهم يهدون المستعدين أصلا للهداية - فإنه من الواضح أيضا أنه لا حاجة لنبي أو داعية في مجتمع من المهتدين !! فإذا كان الجميع يعرفون ما تعرفه ، وإذا كان مبدأك مستقرا بلا أعداء ذوى وزن ، وإذا كان ما تدعو إليه يديهيا واضحا وضح الشمس .. لن تكون لك فائدة .

خلاصة القول يا عزيزي أن نشاطك ووضعك وتميزك إنما ينبع من تنافسك مع أعدائك ، ومن افتراض أساسي مكمل له : هو مبدأ حماية الضعيف ، وبالذات ضعفاء العقول : العامة الذين يسهل على الأشرار إغوائهم وتخريفهم عن فطرتهم، التي تظلها أنت . فهمتك تكون مشروعة ومبررة بقدر ما تؤيدها فكرة حماية "الكفار" - الذين نسميهم العامة ونصفهم بأنهم مؤمنون على الفطرة - من "المؤمنين" بمبادئ مخالفة لنا الذين نسميهم كفارا ومارقين على العقيدة ، على الحق .. أيا كانت هذه العقيدة أو هذا الحق . فالضعيف يا عزيزي هو ثروتك ، رأس مالك .. مثلك مثل كل سلطة أخرى : هو مبرر وجودك ذاته ومبرر سلطتك ..

يا عزيزي نحن أبناء السلطة .. قسم منها .. فإذا لم تفهم يا عزيزي أننا طلاب سلطة لن نكون مثقفا .. ولن تكون مؤمنا .. ناهيك عن أن تكون مكفرا ، أو قدوة . وفي درمنا القادم سوف أشرح لك اللعبة الكبرى : لعبة السلطة .. فانتظرني .

الدرس السادس

بقدر ما يكون لك من التأثير المستقل بقدر ما تستطيع أنت ورفاقك ، أو أخوتك فى الله ، أن تقيموا مؤسساتكم وتمولونها وتنشروا الدعوة ، وتصبحون فى موقف أقوى عند المساومة على السلطة . وإلا فيمكنك يا صديقى أن تنضم إلى مؤسسة قائمة ، أو تحصل على تمويل خارجى أو داخلى من جهات تملك الثروة .. إذا ما اتفقتما سويا على العقيدة والتكفير المترتب عليها . وكلما كانت الأخطار أكبر والمهمة أشق ، كلما كان التمويل أوفر .. هذا إذا كنت قد أثبتت قدرتك على خوض معارك التكفير بكفاءة : فالسلطات المالية والدولة لا تحالف إلا مع سلطة ثقافية لها وزنها الكبير فى مجاها . وأقولها لك بصراحة .. لا ورد بلا شك .. إذا لم تكن مناضلا لن تحصل على الكثير .

يا عزيزى لا تعتقد أنى أهملك بالعمالة أو أحرصك عليها . فقط أوضح لك طبيعة الأمور حتى لا تظل متغافا على هامش الأحداث . وأنا لا أطلب منك أو أحرصك على جمع المال .. وأنت تعرف جيدا أن هذه الخصلة بالذات بمقوطة وسط المثقفين ، برغم أنها تلقى احترام قطاع واسع منهم فى نهاية المطاف . ولكنى أكلمك هنا عن السلطة : فالمال لا يؤثر بغير تحالف مع الثقافة ، ولكن الثقافة أيضا لا تؤثر بغير تحالف مع المال . ولا أقول لك أحصل على المال لنفسك ، ولكن على الأقل لمبدئك ..

يمكنك أن تحالف مع الدولة ، خصوصا إذا كنت ضعيفا . يمكنك أن تضغط وتطالب بتدخل الدولة ضد أعدائك : تستطيع أن تضغط عليها لتحقيق لك ذلك بأن تستخدم مبادئها المعلنة التى توافق أنت عليها ، وتحاول ملها لتغطي أهدافك ، وتطلب منها بالتالى أن تتدخل لقمع معارضيك ، أو لتوفير ظروف أفضل لنشاطك . وتستطيع أن تضغط بتهديدها بخطر الكفار عليها .. وما قد تسببه أقوالهم من تفكك اجتماعى ، أو تناحر طائفى أو طبقى ، أو انهيار الأخلاق بوصفها ركيزة للنظام .. حسب مبدئك ومبدأ من تواجهه من الكفار .

ولا تظن أنك تخسر بتحريرى الدولة أو تفويضها فى الدفاع عن مبدئك :
فالتفويض ضغط طالما ظل وضعك مستقلا نسييا عنها ، بل هو يتيح لك من قبلها
حرية أوسع ، ويجعلها تقدم لك خدمات شتى ولو حتى بمجرد تنفيذ جزء من
أهدافك بالتخاذ موقف ضد المفكرين الكفرة . دعها تخلى لك الساحة ، وتذكر أن
التفويض هو فى ذات الوقت طلب استخدام .. ومن منا يرفض أن يخدم الدولة
إذا كانت ستمنحه السيادة الثقافية ؟ ولماذا نرفض ؟ ألسنا نريد أن نسيطر ونوجه ؟
أليست الدولة الأداة المثلى لتحقيق ذلك ؟ ..

ولكن خير ما يمكنك أن تفعله لنصرة مبدئك ، ولكى تحقق أفضل التحالفات ،
أن تحرص على التكفير : لا تدع الفرصة تفوتك وقتما تراءى لك ، فالتكفير هو
الذى يضمن لك إظهار مبدئك للعلن ، وجذب الأنصار ، وإقناع كل المهتمين أو
تهويشهم بوجود خطر كبير .. فاشحذ هميتك ، وأملأ الدنيا ضجيجا بقدر
الإمكان . ولك أن تعتبر معركة "سلمان رشدى" غودجا تبعه ، أيا كان مبدؤك .
ففى هذا النموذج تم التهويل من أمر رواية ، لم تتداول هنا أبدا ، حتى أصبحت
أخطر موضوع مثار .. ففُرعَت الطبول تطالب بإنقاذ الإسلام ، وكثرت الإشارات
إلى التهديد العالمى للإسلام ، والمؤامرة العالمية ، واستفزت المشاعر ، وتم استعراض
القوى ، وأخرجت الدولة ، وفتح السبيل أمام سيل من تكفيرات أعداء الحاكمية ،
وأعيد فتح ملفات طه حسين وغيره من الكفار .. والأهم من ذلك أن مبدأ
التكفير قد تم إقراره على أوسع نطاق . فانظر كم المكاسب التى كانت متضيق لو
كان المجاهدون قد أهملوا شأن الرواية باعتبارها أمرا تافها لا يستحق الجهد ؟

ثمة أمثلة أخرى أيضا .. التلميذة شيما التى قتلت عن طريق الخطأ فى
فصلها فى محاولة اغتيال رئيس الوزراء السابق .. ألا تذكر كم كُتب عنها ؟ وعن
أسرتها والآمال التى وضعت فيها .. براءتها وطفولتها .. ووحشية الجرمين ؟ ليس
مهما أن يموت طفل فى بالوعة مفتوحة .. ولكن أن يموت أثناء عمل إرهابى ..
فهذه فرصة لا تعوض : فهنا تسنح إمكانيات توجيه طعنات للحاكمة ، واستثارة

مشاعر الأبوة والأمومة ، وحشد الرأى العام ، وتشجيع الدولة على مد يدها للمتقنين المعادين للحاكمية .

وثمة مبدأ لا يقل أهمية فى الصراع الثقافى : استثمار الشهيد . لا تظن ببلاهة أن الشهيد من أجل مبدأ يقدم مجرد نموذج ومثل أعلى للأنصار ، فهو قبل ذلك كله دليل على السعى الجدى نحو الهدف المعلن ، ودليل على وجود قوة يستطيع من يريد أن يعتمد عليها ، وأن يدعمها وهو مطمئن إلى قدرتها على الإنجاز . والأهم من ذلك أنه يفتح المجال للحديث فى القضية ، والدفاع عن الشهيد فى وجه الاتهامات ، وإدانة من قتلوه ، وتأكيد عظمة المبدأ بتعميده بالدم ، وإشاعة الرهبة والإعجاب فى نفوس العامة . وهذا كله يعتمد على ربط الشهيد فى كل قول بالمبدأ : تذكر المبدأ دائما كما قلت لك مرارا .

باختصار يا عزيزى .. عليك دائما أن تتذكر أنك سلطة ، وأنك تنتمى إلى السلطة ، وأنت "يه" ، وأن سلطتك نابعة من الكلمة ، وأن علاقتك بالسلطة هي علاقة صراع من الداخل - وليس من الخارج . لا أقول لك ذلك لتعلمه للكافة ، ولكن ليكون مرشدا لك فى تحركك العملى الحقيقى . أنت جزء من الصفوة .. ولكنك لن تكتسب سلطتك كاملة إلا إذا كنت صاحب مبدأ ، أى مستقل عن الصفوة بتوجه معين ، بحقيقة يتبعها تكفير ، فسلطتك هي سلطة القلم .. وليس القلم كالسيف أو المال ، ولن تكون له قيمة إلا إذا استقل عنهما وواجههما بدرجة أو بأخرى . عليك أن تكون مناضلا : لا تزاجع .. ولكن عليك أولا أن تدرك أن عدوك الأساسى ليس هو صاحب السيف أو المال ، بل هو ذلك الذى يكفرك بحقيقة أخرى ليست حقيقتك . طريقك إلى السلطة والنزاع مع أصحاب السيف والمال والتحالف معهم يمر أولا بنزاعك داخل حقل الثقافة .. المبادئ .. الأفكار . والتكفير هو أداتك التى تخلى لك الساحة .

ولكن دعك يا عزيزى من كل حسابات السلطة التى تناور فيها بقدرتنا المزعومة على حماية أفكار البسطاء من التشوه .. المهم هو المبدأ ، هو إشكالية

المثقف والسلطة التي تدور حولها ليلا ونهارا ، عقدا وراء عقد . نحن وسطاء كما قلت لك ، مثل كل سلطة حديثة .. فنحن أبناء الدولة الحديثة التي ربتنا وعلمتنا ، وطلبتنا كي نساعدنا في مد سلطتها ، ونحن لنا أن نطالب بنصينا . وقد أثبتت لنا الأحداث مرارا وتكرارا أن الحفاظ على مسافة من السلطة هو أقوم الطرق لانتزاع حقوقنا .

فكر مثلا في هذا المثال البسيط : الموقف من التطبيع .. أن يذهب عمرو موسى إلى إسرائيل وتنتهي لقاءاته باتفاقات محددة فهذه مناسبة لنا لننقد الدولة ، ولكن أن يقوم أحد المثقفين بهذه الزيارة بدون اتفاقات ولا مباحثات فذلك كارثة الكوارث التي لا يجوز السكوت عليها .. لماذا ؟ هل لأن هذا شرخ في ضمير الأمة حقا كما ندعى ؟ .. هل لأننا تلقينا تفريضا بأن نكون ضمير هذه الأمة ؟ آلاف ذهبوا إلى العمل في إسرائيل من البسطاء الذين نفرض عليهم وصايتنا .. ولكن لم تكن هذه هي المشكلة .. المشكلة هي أن يقوم بعض من طائفتنا بذلك : لأن ذلك ببساطة يطعن في مصداقيتنا الوطنية عموما ، ويجرنا من إمكانية نقد الدولة ، والأهم من ذلك يطعن استقلالنا في هذه القضية التي طالما لعبنا فيها دورا مشهودا .. كللنا فيه بالفار . ليس ثمة من هو أقدر على كسر انحرامات من المثقف ، لأن الدولة تستطيع ببساطة أن تشير إلى الواقع العملي لتبرر ما تفعله .. خطأ أم صوابا ، والفرد العادي مجرد "مواطن" ، وليس جزءا من سلطة السيف أو الكلمة . ولكن المثقف مضطر كما قلت لك للتظير لأفعاله وأقواله .. سوف يطيح إذن بالمبدأ ، ولن نبرأ من الجريمة التي اقترفها إلا إذا كثرناه إلى النهاية مرة ومرارا وتكرارا ، حتى تتمايز الصفوف ، وتوضح الرؤية .. والأهم من ذلك كله أنه يتيح الحفاظ على المسافة التي تفصلنا عن الدولة ، والتي هي كما قلت لك أساس جوهرى لانتزاع نصيبنا منها .. مؤيدين كنا أو معارضين . فبربك ما هي فائدة المثقف المؤيد للدولة إذا لم يكن ثمة معارض ؟

فوق ذلك كله يا عزيزى لا تنس أن تكفير المؤيد يحمل عديدا من المزايا التي

سبق وشرحتها لك : إثارة المبدأ ، وإقامة معركة حوله ، والحث على الجهاد ، كما أنه مناسبة مهمة للرفع من قيمتنا : فسوف ننجح فى سياق الهجوم أن نعلن عن خطورة دور المثقف ، وأن شق ما يسمى الجبهة الثقافية حلم قديم للموساد ، وأن هذه الجبهة هى حارسة الوطن ومقدساته . وإذا كنت من مثقفى الهوية الوطنية يمكنك أ، تضيف أن المثقف هو معقل الروح الوطنية والكرامة ، وأملنا الوحيد فى المستقبل .. إلى آخره ، وبالتالي فهى أهم نقطة فى الدفاع عن الوطن ، أى أن الدفاع عما يسمى الثقافة الوطنية هو خط الدفاع الأخير والأساسى عن الوطن ..

وبصفة عامة .. عليك يا عزيزى أن تكون حلزاً للغاية : لا تفعل أو تقول شيئاً غير مألوف .. عليك دائماً أن تكرر المبدأ كما هو .. لا تصرح بأرائك إذا كانت غريبة عن التداول فى قبيلتك .. ولا تقل لى أن ذلك هو الخوف أو الجبن .. فكلنا لخاف ، واحرف أهون من العرض للتكفير . أحب أن تفتح عينيك جيداً على حقيقة أساسية .. هى أهمية الروح الدفاعية التى تلعب دوراً خطيراً فى لعبة التكفير التى أمرتك عليها : فالتكفير كما قلت لك يقوم على فكرة المؤامرة العالمية من ضمن ما يقوم عليه ، وليس هذا محض تكتيك مناسب ، فهو أخطر من ذلك بكثير . فإذا كنا نستخدم الساذج البسيط كمبرر للدورنا فى حمايته ، فإن المؤامرة العالمية تبرر دورنا بشكل أقوى ، فليس من يتصدى للنملة كمن يتصدى للأسد .

ويجمع الفكرتين معا نصل إلى تصور ضرورى : هو تجنب الأعداء حتى لا يؤثرون علينا : فإذا أتاك الإسرائيلى إلى مصر وقابلك فسوف "يضحك عليك" وينزع منك أسراراً .. أو يشوه عقيدتك ويجعلك "مائعاً" نسيياً . وإذا أنت ذهبت إليه هناك فالسألة هى ذاتها : أنت الخاسر فى كل الأحوال فى أى مواجهة (مثل نكتة "كوهين ومحمد" على شط القناة التى انتشرت قبل حرب ١٩٧٣ .. فكوهين كما تعلم كان ينجح دائماً فى أن يشتم محمداً سواء استيقظ هو مبكراً أم نجح محمد فى الاستيقاظ قبله !!) .. ولعلمك الخاص فإن مجموعة كويتهاجن ذاتها لم يكن لها أى مشروع خاص ، بل تلقت ضوءاً رسمياً أخضر فى عملها من البداية للنهاية :

ففى هذا المسائل ثمة محرمات ومخاوف لا تقل عن مخاوف الطفل من "أبو رجل مسلوخة" تمنع أى مثقف من السير منفردا .. فلا بد له هنا من حماية : حماية جماعته أو حماية الدولة . إن الشيء الذى يجمع عليه الجميع ، والذى يشكل ضرورة لكل منا فى كفاحه من أجل الثقافة بأسلوب التكفير / التوير هو ببساطة : لا تسر وحدك ، ليس ثمة مواقف شخصية ولا آراء خارج القبائل المعروفة جيدا .

هل تذكر كيف حلزتك مرارا وتكرارا من الضعف ؟ من فقدان المبدأ ؟ من النقاش مع الأعداء ؟ إن هذا كله مسطور فى كتاب ثقافتنا .. لمن يملك العين التى ترى ، مسطور بحروف عميقة غائرة .. ضخمة ، حتى أننا لا نراها فى زحمة التفاصيل . نحن لا نخشى الأعداء المجمع على عداوتهم فحسب بل نحن نخشى أن يناقش بعضنا بعضا .. فخطر الكفر ماثل دائما ..

فلا تنس يا عزيزى أن اللعب على هذه الخاصية يعد أحد أهم مقومات التكفير الناجح .. ولعل هذا يكون آخر ما أعلمه لك عن التكفير .. ولكن ما زال لنا لقاء أخير ..

اللقاء الأخير

اليوم أنتمت لكم رسالتى .. لن يتوقف الزمن ، ولن تظل المعسكرات التى نحتشد فيها كما هى .. ولكن قد يبقى المبدأ راسخا : مبدأ التكفير ، وقد لا يبقى .. ذلك يتوقف على ظروف كثيرة .

أصارحكم الآن بأن رسالتى ليست التكفير أصلا : فلكى تكفر ينبغى أن تنضم لمعسكر .. وتمارس التكفير فعلا . أما القواعد العامة للتكفير التى حاولت أن أوضحها لكم فرمما كان من شأنها أن تطنن فى طريقة التكفير ذاتها . ليست لى رسالة معينة أوجهها لكم : أريد فقط أن تكونوا على بينة . والأفكار التى طرحتها عليكم ليست لها نتيجة معينة : قد تدفع إلى التخلي عن التكفير لدى بعضكم ، وقد تدفع إلى تكفير البعض الآخر لى ، وقد تستسلم لتكفير التكفير ، وقد

تجاهلونها ، وما لا أدرى أيضا . ولكن دافعى الأساسى - ولا أخفيكم سرا -
أننى قد سئمت اللعبة كلها .. بكل أشكالها ..

أنا لا أرفضكم ، ولا أحكمكم المستولية نحن نتاج ثقافة متوارثة ، وظروف
تاريخية ، وواقع عام .. لسنا نحن المثقفين الذين ابتدعنا التكفير .. التكفير شربناه
منذ الصغر . دعك من التكفير الرسمى الذى غمارسه نحن وتمارسه الدولة : التكفير
بصدد الأفكار العامة والسلطة الكلية ، أنظر حولك (كما يقول الإعلان ؟) مستجد
التكفير فى كل مكان ، بل هو على أشده . ألا ترى معى كيف أصبحتنا نشك فى
كل ما حولنا ؟ فى الموظف والطبيب والمهندس ؟ اليسوا هم فى العرف العام
المرتشين وبالعلى الأعضاء وبناء العمارات المتهمة ؟ ألا نشك فى قطع الغيار التى
يأتى بها السباك والميكانيكى والكهربائى ؟ أليس الغش هاجسا يوميا يناوشنا ونحن
فى الأسواق أيا كان ما نشترىه ؟ أليس كل فرد فى هذا البلد يعصب لنادٍ أو
لطريقة فى الطبخ والملبس والحياة ؟ أليس الناس مسرعو اللجوء إلى "تكفير" كل
من يختلف عن طريقتهم الخاصة فى ذلك كله ؟ يعتبرون طريقتهم وحدها القروعة
وغيرها على باطل .. حتى ولو كانت طريقة عمل الملوخية !! ألا ينطبق ذلك
بالذات على المعلمين : أهلنا وأقاربنا أكثر من غيرهم ؟؟

فلا تظن يا عزيزى المكفر أنك تأتى بمجديد : نحن جميعا فاقدو الثقة فى الآخرين
وفى أنفسنا ، تفكيرنا منصب على المؤامرات المحبوكه - وأغلبها متخيل - وكلنا
يظن أنه عرضة للخداع . لسنا نحن المستولين عن ذلك كله .. نحن ضحايا عصر
التقال من مجتمع قديم قائم على الطوائف المغلقة ، والثقة المبنية على المعرفة
الشخصية ، إلى المجتمع الحديث الذى نحاول أن نتمثله .. حيث الأفراد يتعاملون
ولا يعرف بعضهم بعضا . أنت لا تعرف الطبيب الذى تتعامل معه ، ولا تعرف
المهندس الذى بنى مسكنك ، ولا البقال الذى تزوره يوميا أو أسبوعيا ، ولا
الموظف المكلف بإنهاء أوراقك . وفى ذات الوقت لا يوجد نظام لحمايتك من
الخداع والغش .. مثلما قامت النظم فى أوروبا المروية المحبوبة المكروهة . أنت

تحاول مثلك مثل كل شخص أن تغلب فى ذلك بالواسطة .. أى العلاقات الشخصية . ومع شيوع المسألة أصبحت شبه موقن من نهب حقوقك إذا افتقدت هذه الوساطة . أنت تخرق القوانين بدلا من أن تتحداها وتغيرها : فالتغيير فى نظرك منصب على السلطة فقط .. حين ترتدى ملابس الخروج وتتجه إلى الاجتماع أو الندوة أو المؤتمر أو الجريدة ، ولكن حين تسيّر أمور حياتك اليومية ليس لديك مطلب فيما يتعلق بالقانون .. بل أنت فقط تخترقه إذا استطعت ، بالواسطة ، بالعراك ، بالتجاهل .. كيفما اتفق . لا رقابة لك على السلطة ، وتحاول أن تغفل من رقابتها عليك .. ومن خلال ذلك كله تتعلم منذ الصغر معنى الخداع ، وعدم الثقة بالنفس .. فالقرص ليست مفتوحة للجميع .. والحد الأدنى من النظام غير متوفر .. ووجودك بالتالى كفرد مهتد دائما .

الفرق بينك وبين ما نسميه خطأ المواطن العادى - الذى لا يعمل فى صياغة ونشر الأفكار العامة - أنك من الصفوة .. كما قلت لك ، ولكنك تعاني من كل المشكلات الأخرى . أنت من الصفوة التى تدرك معنى كلمة مجتمع .. دولة .. نظام عام ، وتعلمت أن لك موقعا فى هذه السلطة بحكم مؤهلاتك الفكرية ، بحكم ما تملكه أنت ولا يملكه الآخرون ممن يعملون بأيديهم ، فإذا أنت فشلت فى الحصول على مكانتك ، وواجهت هذه العقوبات التاريخية ، أصبحت صاحب مبدأ .. أصبحت مكفرا .. ودخلت فى هذه اللعبة التى حاولت أن أشرح لك قواعدها.

أنت وأنا .. نحن جميعا .. ننادى هذه اللائحة ونحن نرفع شعارات التكفير .. نحاطب الأفراد بلغة يعرفونها جيدا .. ونتولى قيادتهم أو ندعى ذلك بالأصح بوصفنا أساتذة التكفير ، ونحارب بعضنا البعض حتى يصبح لنا حق الكلام باسم "الرأى العام" ، ونحتكره إذا استطعنا ، ونكتسب من ذلك دورا ومكانة . وإذا لم نحتكره فإن إجماعنا : نحن الفرقاء .. الأخوة الأعداء .. على مبدأ التكفير .. يحفظ لنا المبدأ على الأقل ، وحد أدنى من الدور والمكانة المبنية على المبدأ . فكلنا ندافع

عن الشعب ، عن الفرد العادى ، عن المغفل الذى يستغفله الآخرون . وكلنا نواجه الدولة ونطالبها .. بالتحالف والصراع معها ، وكلنا ضحايا لتدخلها أو مستفيدين .. حسب السياق . كلنا وسائط لنقل القوى من خلال بلورة الأفكار .
والآن أيها الأصدقاء .. ماذا يحدث لنا ؟؟

لم يعد أحد يحمى خلقنا .. لم تعد ثمة مظاهرات كبرى تطالب بالتأثر من هزيمة ١٩٦٧ .. ولا صلوات كبرى ثلأ الشوارع والميادين وتحمل روح التحدى للنظام . كل أيديولوجياتنا لها أحزابها الخاوية على عروشها ليس لها من سميع أو مجيب .. الطلبة الزراعية التى يستخدمها حزب العمل ، والأخرى التى (كانت) تدوى فى "الدمتور" باسم القومية ، لا تفعل أكثر من تغذية أحقاد ، ولكن بلا فاعلية : الكل يقرأها ويمضى إلى عمله أو بيته ، والمواضيع نفسها أصبحت أكثر تفاهة واضمحلالا . فالطلبة المدوية يرتفع صوتها باستمرار .. ولكن فى شأن صفائر الأمور . الناس أصبحت أكثر وعيا وتلفت إلى التكفير على مستوى حياتها اليومية . أما قضيتنا ذاتها : قضية المتعلمين الذين لا يجدون عملا أو يتلقون مرتبات هزيلة .. لم يعد أحد يهتم بها سوى الدولة . فقدنا الكثير من قوى الضغط، وبرامجنا أصبحت أقل وضوحا وأكثر تشوشا مع الزمن . لم يعد لنا من سند سوى الإرهاب، ولكن الإرهاب لم يفعل أكثر من أن يدفع الحكومة إلى تحسين ظروف الصعيد والبنادر والقرى ، وتحجيم بطالة المتعلمين : سياسات عملية لا تلتفت كثيرا إلى المبدأ .. بل وتسحب من تحت أقدامنا الأرض التى نستثمر فيها المبدأ ..

نحن المثقفون بالمعنى القديم الذى عرفناه وألفناه نتهوى .. نحن يا عزيزى فى حاجة إلى مثقف جديد : مثقف يكون من وجهة نظرا الحالية عديميا بلا مبدأ ، ولكنه يتحلى بالواقعية : بالاهتمام الحقيقى برأى الناس وحياتهم اليومية ، بدورهم فى تقرير مستقبلهم ، باستعادة الثقة بين بعضهم البعض ، بقلوبهم على التكاتف من أجل هدف مشترك . ومن خلال ذلك يمكن .. ربما .. أن نستعيد للمثقف

دورا .. خارج إشكالية المثقف والسلطة (أى الدولة) التى ورثناها من عصر التكفير ..

هل غمك القدرة على صياغة الثقافة التى تنحى التكفير جانبا .. التى تكفر عن تقديس السلطة العامة حتى وهى تحاربها ؟

صعب جدا يا عزيزى .. إذا كنت قد نسيت فسأذكرك برواية لطيفة اسمها "الصقار" ، قامت قيامة الحاكيمين والوطنيين ولم تقعد بسببها ، واندفع "المعتدلون" من الجانبين يتكلمون عن دور الدولة فى حماية المعتقدات والأخلاق (تذكر الدروس الماضية عن أصول اقتناص الفرصة والتحالف مع الدولة وتفويضها) . هل تعرف الحجة الدامغة التى استخدمها الطرفان فى إدانة هذا الكاتب وجيله بأكملهم؟ أنهم مع اجترائهم على المقدمات والأخلاق لم يكسروا التابو السياسى : لا يجزعون على أن يهاجموا مستولا أو رئيسا فى أعمالهم الأدبية .

أنا وأنت نعرف كيف شعروا بالارتياح الشديد وهم يتوصلون إلى هذه الفكرة ويصوغونها .. فهى تبعث من أعماق أركان ثقافتنا : أن الثقافة شأن يتعلق بالسلطة ، تأييدا ورفضاً .. الدور التنويرى (التكفيرى) للمثقف .. إشكالية المثقف والسلطة .. رسالة الفن الأخلاقية أو الوطنية أو التقدمية - حسب الأحوال - بكل المضامين الدينية لكلمة "الرسالة" . فلا عجب إذن أن تكون الصقار "رواية حقيرة" .. أو ليست رواية على الإطلاق .. فالرواية يا كاتب "الصقار" - إن كنت لا تدري - لابد وأن تكون وطنية أو إسلامية أو تحوى نقدا اجتماعيا ، والأدب ملحق من ملحقات السياسة ، يعبر عن الآمال والنقد والرفض، يعرض معاناة شعب أو شريحة منه بسبب الأوضاع . أما أن تخرج عن ذلك كله .. فهذا يدل على أنك لست كاتباً أصلاً .. ناهيك عن أن تكون روائياً. أنت جسم غريب موضوع فى الثقافة .. أنت نبت شيطانى .. أو ربما دستك جهة معادية ووسطنا . ربما كنت متأمرأ أو عميلاً (تذكر ما سبق من دروس) . لو كنت قد شتمت

السلطة ربما كما التمسنا لك بعض العثر واتهمناك بالشطط وخلط الأوراق
فحسب .. ولكن .. بدون حتى كلمة عن المسئولين .. !!! أنت إذن مجرد نبت
تافه .. مجرد عابث .. وأنت فوق ذلك صيد ثمين يتيح لنا أن نرفع عقيرتنا ،
ونطالب بحماية المواطن المغفل الذى يدغدغون له غرائزه ويؤهلونه ليكون لقمة
طرية للاستعمار والصهيونية وما لا أدرى أيضا !! وأنت دوننا عن جيلك يا كاتب
"الصقار" مناسبة لطيفة لعقد أو اصر تحالف بين الوطنيين المتشددين والمعتدلين
الإسلاميين .. أنت حقا ثروة لا تدرى قيمة نفسها !!

هذا باختصار ملخص سريع لما يدور داخل أصحاب فكر التكفير وما يعلنونه.
هل أدركت يا عزيزى كيف تتجذر فى داخلنا أصول عميقة لفكر التكفير ؟ كيف
أنا أصلا نحترم الأصدقاء والأعداء بمعايير هى ذاتها "تنويرية/ سلطوية" ؟ هل
أدركت كم هو بعيد عن تفكيرنا ، وقلوبنا ، وأقصر أحلامنا عن الحرية أيا كان
نوعها ، أن نقلع عن التكفير ؟ ناهيك أن نطالب ونحارب من أجل أوضاع
اجتماعية وسياسية تجعل "الشعب" أو "المؤمنين" أو "الكادحين" يقلعون عنه
ويكتسبوا عقلانية عصرية ؟؟

كلا .. لسنا متواضعين بما يكفى ، لسنا أرفع من السلطة العامة كما ندعى ،
بل نحن نستخدم هذه الفكرة فحسب لترفع قيمتنا . نحن أسرى تاريخ وتراث
وأوضاع . الأمل الوحيد أن تتغير الظروف ، أن يكون عندنا فرد ونظم .. حتى
نكتسب الثقة فى أنفسنا ونخرج من كهوف التكفير التى تحميها .

أنا يا عزيزى قد خرجت إلى العراء .. وقد بلغت كما قلت لك من العمر
أرذله .. رأيت الصورة كلها .. وانسحبت ، بعد أن رأيت العلم نفسه يستخدم
فى التكفير : رأيت كيف يتنادون بالتفكير العلمى ليكفروا الإسلاميين بوصفهم
غير علميين ، مناهضين للتقدم . رأيت العلم ينقلب إلى مسح ، والفكر إلى
أسطورة ، ورأيت عمق الهوة .

يا عزيزى : لا تتوقف عن التكفير .. فهذا هو كارت العضوية فى فتتك
المختارة ، أو أخرج ، ولا أقول أخرج معى .. بل إلى العراء .. عسى أن يجد
أحدنا نقطة بداية جديدة خارج المستنقع ..
من حقنا أن نحلم .. ولو أحيانا ..

(نهاية الدروس - ش)



اليسار الماركسى فى ظل الناصرية

دراسة فى تاريخ رفعت السعيد^(١)

فى عام ١٩٦٥ قررت أكبر منظمتين ماركسيّتين مصريّتين حل نفسيهما تأييدا للنظام الناصرى على أساس أنه نظام وطنى تقدمى ، مع إبداء الرغبة فى اندماج أعضائهما فى مؤسساته المختلفة كأفراد. وفى عام ١٩٦٧ جر ذلك النظام - الذى ضحت الحركة من أجله بوجودها المستقل - "الوطن" إلى هزيمة مروعة .. كان أخطر ما فيها ظهور تخلخل النظام وفساده من الداخل رغم قبضته الحديدية على السكان .. حيث لم يبد الجيش المتختم بالامتيازات أى مقاومة . ومع إعادة تشكيل المنظمات الماركسية فى السبعينات أصبحت "وصمة" الحل مجالا للأخذ والرد والاتهام والدفاع بهدف إدانة "الحركة الماركسية الثانية" - التى تمتد من الأربعينات إلى قرارى الحل - والهجوم على المنظمة الماركسية التى تشكلت عام ١٩٧٥ (الحزب الشيوعى المصرى) بقيادة جانب من الحرس القديم للحركة الثانية .. أو الدفاع عنها وعن تاريخها .

فى إطار هذه المعركة الأيديولوجية ، وفى مواجهة تطورات عهد السادات ، تفجرت مرة أخرى مشكلة هذه العلاقة الإشكالية بين الماركسية المصرية

(١) تحمد هذه الورقة على كتابى رفعت السعيد اللذان تناولوا تاريخ الحركة الماركسية فى الحقبة الناصرية ، وهما: منظمات اليسار المصرى ١٩٥٠ - ١٩٥٧ ، ط١ ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٨٣ ؛ تاريخ الحركة الشيوعية المصرية ، الوحدة ، الانقسام ، الحل ، ١٩٥٧ - ١٩٦٥ ، شركة الأمل للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٦ .

والناصرية ، وصدرت مذكرات الماركسيين الميرة اللهجة عن التعذيب البشع فى المعتقلات الناصرية .. وعن الحيرة التى أصابت المعتقلين وهم يتلقون التعذيب من نظام يؤيدونه .. بل ويرغبون فى التضحية بأنفسهم من أجله إذا دعت الحاجة . وبرغم مرور العقود على ذلك الموقف الملتبس والمؤلم والغريب لم يتوصل الحرس القديم إلى تقديم أى تفسير مقنع لما حدث له .. ويمكن القول عموماً أن الماركسية المصرية فى مجملها لم تتجاوز حتى الآن أفق الناصرية .. ولم تردها الحقائق التى تكشف فى خضم السقوط المروع للاتحاد السوفيتى وحلف وارسو إلا تحبطا .

فى هذا الإطار قرر رفعت السعيد ، بخلاف بقية رجال "الحركة الثانية" ، ألا يكفى بكتابة مذكراته ، ولكن أن يقدم تاريخ الماركسية المصرية كملحمة طويلة تمتد منذ بداية القرن عبر مجموعة من الكتب التى أصبحت مصدراً لا غنى عنه لأى باحث فى تاريخ الحركة الماركسية المصرية - خصوصاً فى "مرحلتها" الثانية - لكثافة ما أورده من وثائق ونصوص وشهادات غير متاحة عملياً بوسيلة أخرى.

وبرغم أن رفعت السعيد كتب تاريخاً وليس شهادة ، فإن هذا المقال - مفتشاً العديد من الدراسات التاريخية - يتعامل مع كتاباته كشهادة فى المحل الأول .. أو كتقرير أو ملف ضخّم موثق. ذلك أن كتابات رفعت السعيد عن "الحركة الثانية" تفتقر إلى مقومات أساسية إذا حاولنا تقييمها كعمل علمى . وليس المقصود هنا مجرد الانحياز الواضح الصريح .. بل الاعتماد المطلق على وثائق الحركة ذاتها وشهادات رجالها فى كتابة هذا التاريخ ، الأمر الذى يضحّم كثيراً من دور الحركة لتُملاً مجمل الشاشة - إن جاز التعبير . والأهم أنه بذلك يعجز عن تحديد وضع الحركة الماركسية بين التيارات السياسية المختلفة فى مصر والتضاعل معها .. فلم يرد بهذا الشأن إلا ما جاء فى وثائق الحركة ذاتها بشأن هذه التيارات لتبرير التحالف أو عدم التحالف معها .. فأصبحت الحركة وكأنها تهيم فى فضاء سياسى وأيديولوجى مبهم مجهول .

ومن جهة أخرى افتر العمل لأساس منهجى .. وبالتالي للقدرة على تناول

موضوعه تحليليا . واكتفاء بالخطوط العريضة نلاحظ أن أيديولوجية الحركة ومختلف منظماتها لم يتناولها السعيد بالتحليل ، اكتفاء بما تورده الوثائق .. التى جاء التعليق عليها بنفس لهجتها ومفاهيمها تقريبا . فلم يقم السعيد بأى محاولة لاستكشاف جذور هذه الأيديولوجيا أو تأثيرها بغيرها أو التوصل لأى منعطفات مرت بها . أما العلاقة بين المنظمات الماركسية المختلفة وصراعاتها فلم تتل إلا أقل اهتمام .. عدا الوثائق الرسمية لعمليات التوحيد التى تمت والأسباب المعلنة لبعض الانشقاقات .. وبالتالي لم تحظ طبيعة الخلافات بين المنظمات وأسبابها وجذورها - أو ما يعرف بمشكلة تشرذم الحركة الماركسية - بأى تحليل جدى .. ومهما أمعن القارئ النظر لن يتوصل إلى فهم أسباب اتخاذ المنظمات المختلفة لسياسات مختلفة، ولماذا نجحت فى كذا أو فشلت فى كذا . وعلى سبيل المثال يقول السعيد أن : "المنظمات الأخرى جميعا [عدا حدث] تختلف فيما بينها كثيرا أو قليلا ولكنها تتفق وبشكل كامل على شئ واحد هو العداء لحدثو عداء تشويه الحدة والملا منطق فى كثير من الأحيان" (٢) . فبصرف النظر عن "مركزية الذات الحداثية" البارزة هنا فإن رفعت السعيد لا يهتم قليلا أو كثيرا بتعليل هذا العداء ، واختار بالمقابل أن يبرزه كنوع غريب من العداء يشبه عداء "الأغيار" لشعب الله المختار فى العقيدة اليهودية !! ناهيك عن أنه تجاهل أصلا عداء هؤلاء "الأغيار" لبعضهم البعض .. ولم يسع لتقديم رؤاهم المختلفة عن بعضهم البعض وعن حدثو والنسب برروا بها وجود كل منهم المستقل .

وبصرف النظر عن مسألة الحياز السعيد لحدثو فى تأريخه ، وهو ما مسعود له لاحقا ، فإن المشكلة الأساسية فى تأريخ السعيد للحركة تتلخص فى أنه عجز عن الاحتفاظ بمسافة عقلية من الحركة تسمح له بقدر من الرؤية المنهجية .. فهو يكتب تاريخ الحركة مشبعا بروحها ورؤيتها ومصطلحاتها .. فلا يكاد المرء يجد فارقا بين ما يقوله المؤرخ وما تقوله الوثائق أسلوبا واتجاها ورؤية. لقد أراد رفعت

(٢) السعيد ، منظمات اليسار ، ص ص ١٢٤ - ١٢٥ .

السعيد أن "يخفر في صخر الحقيقة" - على حد تعبيره .. غير أن المرء لكى يحقق ذلك لابد أن يستعين بأدوات الحفر والنقد .. ولا بد له من لغة شارحة ومفاهيم يعيد بها تفسير النصوص والشهادات ويمتص سياقها معنى . أما رفعت السعيد فقد اختار أن يقدم كتاباته عن تاريخ الحركة كـ "مجرد فرض وضريية تقدم فى خشوع وتواضع لمن يستحقها" (٣) - يقصد مناظلي الحركة - ولم يستخدم فى الأغلب الأعم من الأدوات سوى أدوات التخطيط والتصويب .. وهى آليات أصلح للصراع السياسى منها للبحث أو "الحفر فى صخر الحقيقة" . وما أبعد الفارق بين تقاليد البحث العلمى التى تقوم على الشك المنهجى وبين طقوس تقديم القرايين فى الهياكل المقدسة . غير أن الذى يهمنى هنا هو أن هذا الموقف الطقسى الذى يعتمد رفعت السعيد هو الذى يفسر إلى حد كبير ما أشرنا إليه من اعتماده على مصادر معينة دون غيرها ، وغياب المنهج فى كتابيه محل النقد .

وتفرض هذه الورقة أن مشكلات رفعت السعيد فى التاريخ للحركة الماركسية الثانية التى عاصرها وشارك فيها هى ذاتها مشكلات هذه الحركة مع الناصرية . فكما عجز السعيد عن الاحتفاظ بمسافة من موضوعه تسمح له برؤية نقدية وموضوعية ، عجزت الحركة - حتى الآن - عن الاحتفاظ بمسافة من الناصرية تسمح لها بوجود مستقل حقيقى . وتحاول الورقة أن تُرجع كلتا الظاهرتين إلى جذر مشترك ، هو طبيعة الحركة الماركسية المصرية الثانية وأيديولوجيتها .. وتقدم بشأنها تصورا أوليا . ومبدئيا تفترض الورقة أن تجاوز الناصرية أصبح شرطا لآى تقدم حقيقى يتجاوز مشكلات الحركة الثانية ويسمح بتقييمها فى ذات الوقت ، ويتجاوز تجاوزا حقيقيا واقعة "الحل" الشهيرة ، يتجاوز نقديا يتعدى مسألة إدانتها أو تبريرها . ومن هنا تجمع الورقة بين هدفين : تقديم تحليل أولى لمسار اليسار الماركسى فى ظل الناصرية ، باعتبار أن هذه الفترة تمثل ذروة هذه الحركة ونهايتها معا .. ونقد كتابى رفعت السعيد عنهما .

(٣) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ٨ .

غير أن الورقة تدين بالفضل فى المقام الأول لكتاى رفعت السعيد هذين ..
فيغير ما ورد بهما من نصوص وشهادات ، وتعليقات المؤلف نفسه ، والخريطة
التي رسمها للحركة ومنظماتها - برغم كل عيوبها - ما كانت مثل هذه المحاولة
ممكنة .



ثمّة إيضاحات ضرورية لا بد من تناولها قبل الدخول فى الموضوع ذاته :

أولا : تبينى هذه الورقة مصطلح اليسار الماركسى أو الحركة الماركسية بدلا
من مصطلحي المنظمات اليسارية والحركة الشيوعية اللذان يستخدمهما رفعت
السعيد . فاليسار مصطلح أوسع من هذه الحركة بجميع فصائلها .. فضلا عن
غموضه . أما الشيوعية ، فبرغم أنها كانت الهدف النهائي فى عقيدة الحركة
وكوادرها ، فإن نضالاتها وبرامجها ومجمل سلوكها السياسى كان يدور - على
نحو ما سيتضح - حول أهداف وطنية أولا وأخيرا . لا شك أن الحلم الشيوعى
كان كامنا فى قلوب الكثير من مناضلى الحركة .. والمثقفين منهم بالذات .. غير
أن هذا الحلم قد تُرجم عمليا إلى خطة تدور حول القضية الوطنية فى ارتباطها
بمواجهة الاستعمار والتحالف مع المعسكر الشرقى .. وقد اختارت الورقة أن
تتناول الحركة من واقع مواقفها العملية وليس وفقا لقناعاتها عن طبيعتها ودورها،
وهو ما يسمح بدراسة موضوعية إلى هذا الحد أو ذاك .. فى حين أن تناولها
بالدراسة انطلاقا من قناعاتها لا يمكن أن يؤدى إلا إلى أحكام قيمة من قبيل
الإدانة والتمجيد . وترى الورقة أن مصطلح الحركة الماركسية يعبر بدقة عن تميز
هذه المنظمات عن مجمل اليسار .. فقد تبنت هذه النظرية واستخدمتها فى تبرير
مختلف منعطفاتها السياسية وفى تجنيد الكوادر وإدارة صراعاتها مع بعضها البعض.
ولا محل هنا للقول - من جانب البعض - بأن هذه الماركسية التى تبنتها الحركة
كانت تحريفية أو يمينية أو لا تتفق مع النصوص الأصلية ... الخ . فالواقع التاريخى
يثبت تعدد الطبقات النظرية والسياسية للماركسية فى جميع أنحاء العالم . فبالإلى

يكن المرء دوجانيا تماما ، يدافع عن شيء أصولي يسمى "الماركسية الصحيحة" أو تفسير معين "لكتب مقدمة" يكفر الآخرين على أساسه .. سيكون عليه أن يسلم بماركسية الحركة بمعنى ما من المعاني . وكفى الفصائل الماركسية ما عانته من نزاع لا ينتهي حول احتكار حيافة هذا الصنم الوهمي المسمى "الماركسية الصحيحة" .

ثانيا : تنطلق هذه الورقة من افتراض أساسي يقول بأن الحركة الماركسية الثانية حركة وطنية تتميز عن بقية الحركات الوطنية المصرية بطابعها الشعبوي والعلماني . ونعني بالطابع الشعبوي الاعتماد على الحشد الجماهيري الاحتجاجي والتكتيكات الكفاحية الجماهيرية . كما نعني بطابعها العلماني تصديها لقضية العلمانية واعتمادها على مرجعية علمانية بحتة في حركتها السياسية حتى وهي تتكلم أحيانا عن "اشتراكية الإسلام" .. وهي مرجعية مخالفة للمرجعية الدينية التي استندت إليها فصائل الحركة الوطنية الأخرى بدرجة أو بأخرى . كما تفترض أن هذه الأيديولوجيا الوطنية هي التي منحت ماركسية الحركة طابعها الخاص . والأهم من ذلك أنها تفترض أن كلا من أيديولوجيتها ونظريتها ومواقفها يجعل تصنيفها المنطقي يدرجها في إطار حركة الإنجليجيسيا المصرية ، لا الطبقة العاملة العالمية أو المصرية .

ويهمني في هذا المقام أن أوضح أن هذه الفرضية المتشعبة التي ستحاول الورقة أن تقدم ملاحظاتها وتبرهن عليها جزئيا لا تأتي على سبيل القدح أو اللم .. ولا في إطار المعارك المعقدة حول الانحراف والخيانة والعمالة ... الخ . وبصفة خاصة فإن مصطلح الخيانة لا محل له في أي عمل علمي أو أي عمل متعلق بالفهم والتفسير عموما .. فالخيانة كما قال أحد وزراء لويس الرابع عشر "مسألة تاريخ" . والحدوي توفيق ذاته لم يخن أي شيء سوى مجموعة من الافتراضات عما يجب أن يكون عليه موقفه لا تنهض على أي أساس واقعي بالنظر إلى الموقع السياسي والاجتماعي للسراي ومصالحها .. ففكرة الخيانة هنا تنطلق من الأيديولوجيا الوطنية وتستخدم لإنتاج وإعادة إنتاج هذه الأيديولوجيا . وإذا كان

منهج التخطيط والتصويب يفلح فى إدارة المعارك السياسية وتتيب رايات الأيديولوجيا ولو على نحو دوجاتى فإنه فى مجال العلم يسد مرة وإلى الأبد أى محاولة للفهم أو التفسير .. فليس بعد الحكم القيمى قول .

ايضا لعله من الضرورى أن أنقى أن هذه الورقة ترمى إلى إقامة فواصل مانعة بين الحركتين الماركسيتين الثانية والثالثة - كما رأى البعض . فما من مبرر يذكر لاعتبار الحركة الثالثة حركة عمالية أو شيوعية بأى وجه .. بل لعلها - كما جاء فى مقال آخر فى هذا الكتاب ^(٤) - كانت فى الحبل الأول والأخير حركة طلابية، افتقرت حتى إلى الظهور العمالى الملموس الذى تتمتع به الحركة الثانية . بل ويدو أن الحركة الثالثة لم تكن من الناحيتين السياسية والأيديولوجية أكثر من امتداد متأخر للحركة الثانية .. وقع على عاتقها دخول معارك المؤخرة . وإذا كانت هذه الورقة تقيم ضمنا أى فاصل على الإطلاق فإنما يكون ذلك بين الحركتين الأولى والثانية .. فالحركة الأولى (حزب العشرينات) لم تكن معنية فى المقام الأول بشئون التمصيل والقضية الوطنية وكان اتجاهها عموما أكثر أمية وعمالية .. بشكل يتجاوز فيما أظن الواقع السياسى العريض لمصر فى مجموعه فى تلك الحقبة . وإذا كان ثمة إنجاز بارز للحركة الثانية فهو صياغتها للطبعة الوطنية المصرية من الماركسية .. الأمر الذى أتاح لها أن تلعب دورا مهما فى التاريخ السياسى والأيديولوجى المصرى لم تحققه الحركة الأولى . وإذا كانت الحركة قد ربطت مصيرها بالناصرية من جراء هذه الأيديولوجيا - على نحو ما سنرى - وانحدرت معها .. فهذا لا يعنى تخطيطة توجهها الأساسى هذا فى زمنها - بالرغم من مشكلاته الكثيرة . فهنا يجب أن نأخذ فى الاعتبار أن هيمنة هذا الطابع الوطنى وعدم تحديه من جانب أى قوة ماركسية فعالة مسألة تحتاج للتفسير .. لا للإدانة .

وثالثا : فإن هذه الورقة لن تستطيع وحدها التغلب على الآثار التى خلفتها

(٤) مقال : "حول الحركة الطلابية فى مصر فى السبعينات" .

النجازات رفعت السعيد لمنظمة "حدثو" ولتأير كوريل في قلبها .. فهذا يحتاج إلى ما لا يقل عن إعادة كتابة تاريخ الحركة اعتمادا على الوثائق الأصلية بطريقة أقرب إلى الشمول . والواقع - لنقرغ سريعا من هذه المسألة - أن رفعت السعيد لا يكاد يذل جهدا يذكر لإخفاء النجاراته .. فيكفى أن يقارن المرء بين كم الصفحات التي خصصها لحدثو بالمقارنة بالمنظمات الكبرى الأخرى (الراية وطليلة العمال) .. وبكفى أى تصفح سريع ليصطلم المرء بنيرات الاحتفاء والتمجيد والإعجاب الحماسية فيما يتعلق بحدثو .. احتفاء بنشاطات المنظمة ورؤيتها وأخلاقياتها ومبادئها ومواقفها ، لا يكاد يخفف منه إلا انتقاد منقطع متباعد ، ينصب أساسا - وإن كان يشمل أشياء أخرى - على خضوع حدثو لرؤى المنظمات الأخرى في بعض المنعطقات الصعبة ، وهو انتقاد كما ترى من شأنه أن يؤكد التمجيد . أما الاعتراف بالتحفظ ببعض مزايا وإنجازات المنظمات الأخرى فيغرق في بحر اللوم .. والأهم من ذلك أن هذه المزايا والإنجازات تقف بلا تفسير، بل ويجعل السياق العام القارئ عاجزا عن فهم كيفية تحقيقها . وعلى سبيل المثال فإن الصورة التي يقدمها السعيد لمنظمة الراية تصيب المرء بالدهاش كبير إزاء ما يورده السعيد عن نمو هذه المنظمة كميا بشكل قارب نمو حدثو نفسها . كذلك فإن السعيد لم يكلف نفسه عناء الوقع عن تصفية حسابات معاصرة لوقت كتابته لتاريخ الحركة ، فأعمل قلم الأزدرء في تناول القسم "وحدة الشيوعيين" (٥) الصغير بقيادة إبراهيم فتحى وآخرين .

غير أن الأخطر من كل ذلك أن السعيد أعمل آليات التخطئة والتصويب في كتابته عن المنظمات الأخرى مستخدما مفاهيم حدثو وخطها السياسى معيارا عاما .. الأمر الذى جعله يفشل في فهم منطقها الداخلى الذى يدفعها للاختلاف مع حدثو . وعلى سبيل المثال يلوم السعيد طليلة العمال لعودتها للتحالف مع الوفد

(٥) السعيد ، منظمات اليسار ، ص ١٨٦ .

بعد انقلاب ١٩٥٢ ، مع أنها سبق أن اتهمته بخيانة القضية الوطنية ^(٦) . وبصرف النظر عن أن مثل هذه التذنبات لم تخل منها أية منظمة فإن السعيد يغفل تماما عن اتساق هذا الموقف مع التحليل الذى تبنته تلك المنظمة للنظام آنذاك .. إذ اعتبرته نظاما فاشيا . أيضا .. يلين السعيد الماركسيين غير الحدوثيين للجورهم فى التحقيقات التى أعقبت اعتقالات ١٩٥٩ إلى الكذب على المحققين وتضليلهم ، مشيدا بالمقابل بمواقف كوادى حدثو الذين أعلنوا انتماءاتهم وعقيدتهم ورايهم السياسى ^(٧) ، متجاهلا الاختلاف الأساسى بين موقف هؤلاء الماركسيين من النظام وموقف حدثو التى كانت تثق فى النظام وتسعى لإقناعه بالتحالف معها .. غير أنه اختار الإدانة الأخلاقية بدلا من الفهم .

وجدير بالذكر هنا أن السعيد لم يطرح على نفسه أصلا مهمة التفسير .. ولا أدل على ذلك من الكيفية التى طرح بها انتقاداته القليلة التى أوردها بشأن حدثو .. منظمته الأثرية . فبرغم انتقاده المتكرر للفكرة التى شاعت بين كوادى ، والتى تعزو قمع النظام الناصرى للحركة إلى وجود جناح أو مؤسسات رجعية داخل نظام تقديمى ^(٨) ، فإنه لم يتطوع بتقديم أى تفسير لشيوع هذه الفكرة .. كما لو كانت محض خطأ ناجم عن غباء أو نقص ذهنى فى القائمين به . والامتناء الوحيد البارز من هذه القاعدة هو مناقشته لأسباب إقدام أكبر منظمين ماركسيين على حل نفسيهما طوعا . ولكن حتى هنا يقع السعيد فى مشكلة أخرى .. حيث ينبى ليؤكد أن الحل كان خطأ ، دون أن يكلف نفسه بشرح الأسباب التى بنى عليها هذا التأكيد .. كما لو كنا أمام خطأ أخلاقى واضح بذاته ^(٩) . كذلك فإن المبررات الكثيرة أو الدوافع التى ساقها لاتخاذ قرار الحل لم

(٦) نفسه ، ص ٣١٩ .

(٧) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ٢١١ .

(٨) نفسه ، ص ص ٤٨ - ٤٩ ، ص ١١٥ : منظمات اليسار ، ص ص ٢٨٠ - ٢٨٤ .

(٩) لا داعى للتذكير بأن ماركس قد حل الأزمة الأولى بالضغط لأخذ قرار بنفيها إلى الولايات

تدفعه إلى إعادة النظر في رؤية الحركة لنفسها بوصفها طليعة عمالية .. غير أن هذا يحتاج بالطبع إلى منظور آخر ما كان ليتوفر له في ضوء خياراته .

وكان من أثر اجتماع الانحياز الكمي والكيفي إلى حدتو أن أضرت آلية التخطيط والتصويب بالصورة التي يقدمها السعيد - كمؤرخ فيما يفترض - للمنظمات الأخرى ، فأنت مشوشة تحمل غلات أكثر مما تقدم صورة مفهومة لها . وكان من الآثار الجانبية لهذا الوضع أن اضطر هذا المقال إلى الاعتماد أساسا على ما ورد في كتابي السعيد عن حدتو في استكشاف أيديولوجية الحركة ونظريتها والتعامل بخذر بقدر الإمكان عند تعميم النتائج .

وفي ضوء هذه التحفظات يتعامل المقال مع كتابي رفعت السعيد كمكلف وثالقي ضخم وغنى .. ولكنه محدود الدلالة في فهم منطق حركة منظمات عديدة بسبب احتلال حدتو للصدارة في الكم قبل كل شيء آخر.



وسوف نحاول هذه الورقة فيما تبقى أن تطرح محاولة أولية لإعادة فهم تاريخ الحركة الماركسية الثانية انطلاقا من تحليل قصتها مع الناصرية .. وتتناولها في ثلاث لحظات : الأيديولوجيا - النظرية - التكوين .

أولا : الأيديولوجيا

إذا أردنا أن نلخص موقف الحركة الماركسية المصرية من الناصرية في قضية واحدة فسوف تكون بلا شك قضية وطنية النظام من علمها .. فقد دارت معظم الصراعات بين المنظمات في هذه الفترة حول ما إذا كان النظام الناصري برجوازيا كبيرا (أو فاشيا) متواطئا مع القوى الاستعمارية ، أو نظاما وطنيا معاديا للاستعمار . وقد انتهى الصراع الأساسي حول هذه المسألة باتفاق الجميع على

= المتحدة ، بعيدا عن البؤر الثورية الأوربية لتموت في هدوء .

وطنية النظام عام ١٩٥٧ ، فكان ذلك مقدمة منطقية للوحدة الكبرى بينها عام ١٩٥٨ ومقدمة ميكرة للحل . ويلخص السعيد هذا الموقف - وهو ذات الموقف الذى تبناه الآن أغلبية فصائل الحركة - فى عبارة واحدة : أن نظام عبد الناصر "كان وبرغم كل أخطائه نظاما وطنيا ومعاديا للاستعمار" (١٠) . وإذا كان السعيد يبدى إعجابه الشديد بحدتو .. فإنما يعود ذلك - ضمن ما يعود - إلى أنها كانت أقل المنظمات الماركسية نقدا للنظام وأكثرها تمسكا بالقول بوطنيته.

ويتضح ذلك من النص الآتى الذى يصور فيه السعيد تطور الموقف من النظام بين عامى ١٩٥٢ و ١٩٥٧ : "البعض [يقصد حدتو] شارك فيها [ما يسمى ثورة يوليو] وأيدها فى مواجهة كل العالم التقدمى ، والبعض [المنظمات الماركسية الأخرى] أدانها بعبارات أكبر من حجمه [١] ... ويتقلب الموح سريعاً فيقف المؤيدون [حدتو] فى المعارضة ، وتقف الحركة [حدتو أيضاً] فى مواجهة أصدقائنا [الضباط] ... ثم يتقلب الموح انقلاباً معاكساً ويغير يوليو مساره عائداً إلى الصراط الصحيح أو الأقرب إلى الصحة فيكون التأييد من الجميع هذه المرة" (١١).

ولا ندرى طبعاً ما هو "الحجم الأدنى" الذى يشترطه السعيد لحصول هذا البعض على حق إدانة النظام بما يراه مناسباً من عبارات ! غير أن ما يعيننا هنا هو الإشارة السريعة إلى الأحداث التى تلقى الضوء على ما يعنيه السعيد فى هذه العبارة . ذلك أن حدتو أيدت حركة الجيش منذ ما قبل ٢٣ يوليو امتناداً إلى وجود بعض أعضائها فى تنظيم الضباط ، بينما تحفظت القوى الماركسية الأخرى باعتبار أن الانقلاب العسكرى أداة الرجعية المفضلة فى العالم الثالث . وزاد هذا الموقف حدة مع إعدام خميس والبقرى وسحق اعتصام كفر الدوار .. واضطرت حدتو فى نهاية عام ١٩٥٢ إلى الإقرار برجعية النظام ، ليس بسبب موقفه من

(١٠) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ١٨٢ .

(١١) السعيد ، منظمات اليسار ، ص ٩ .

الطبقة العاملة ، ولكن بسبب تقاربه اللاموس مع الولايات المتحدة آنذاك .. أما عودة الجميع للتأييد فكانت مع إعلان صفقة الأسلحة التشيكية وباندلونج وتوتر العلاقات مع الولايات المتحدة مرة أخرى .. وأخيرا تأميم قناة السويس . وهذا هو ما يطلق عليه السعيد "عودة يوليو إلى المسار الصحيح" . فالمسار الصحيح لا علاقة له بالموقف من النشاط المستقل للطبقة العاملة .. لأنه ينطلق من معيار وحيد هو الموقف من "القضية الوطنية" .

وفي ضوء المعيار الذى يقوم عليه مفهوم "المسار الصحيح" هنا يصبح مفهوما تماما اهتمام السعيد بتبرئة حدثو من العداء للنظام بالقول بأنها كانت واقعة تحت تأثير الآخرين .. والتذكير بأنها تأخرت ولم تلجأ إلى معاداة النظام بعد إعدام خميس والبقرى مباشرة ، على أساس - كما جاء فى وثائق حدثو آنذاك - أن "الكتلة المعادية للشعب وعلى رأسها الاستعمار الأمريكى تعمل على عزل حركة الجيش عن حركة الطبقة العاملة بصفة خاصة وعن الحركة الشعبية بصفة عامة ... [وعلىنا أن نناضل من أجل فضح المؤامرة الاستعمارية التى تهدف لتحويل رصاص الجيش إلى صدر الشعب" . وبتعبير رفعت السعيد "النضال لعزل نفوذ الرجعية وتأثيره" على الضباط باعتبارهم ينتمون لفئة غير معادية هى البرجوازية الصغيرة^(١٢) . وبعبارة أخرى فإن الواجب الأساسى للحركة الماركسية هو منافسة الاستعمار على صداقة الضباط وعدم إغضابهم . ويرى السعيد أن هذا الموقف "كان صحيحا ورسينا ومتواكبا مع مفاهيم ومعلومات وعلاقات حدثو بحركة الجيش"^(١٣) - مشيرا هنا إلى وجود عدد من أعضاء حدثو فى تنظيم الضباط . فالموقف الصحيح .. مثله مثل "المسار الصحيح" ينطلق أولا وأخيرا من القضية الوطنية .

ومع ذلك لم يتفق الجميع على الموقف من النظام بعد عام ١٩٥٧ .. فقد

(١٢) نفسه ، ص ١١٢ .

(١٣) نفسه ، ص ٢٤٦ .

تجدد الخلاف والصدام بين الحركة ككل والنظام بعد الوحدة مع سوريا بسبب اتجاهه إلى مصادرة الحريات السياسية في سوريا أيضا وسعى ناصر الحثيث للقضاء على نفوذ الماركسيين في العراق في ظل حكم عبد الكريم قاسم بالإضافة إلى تضيق مجال الحركة أمام الماركسيين المصريين برغم تأييدهم العملي والنظري له . فبينما تمسكت حدثو بالتأييد واتجهت إلى الدعوة لدخول الاتحاد القومي - حزب النظام الذي يحتكر الشرعية - ودعمه ، رأت منظمات أخرى وجوب الاستقلال عن هذا الحزب باعتباره حزب البرجوازية برغم الاتفاق العام على تأييد النظام . وبرغم أن السعيد لا يؤيد صراحة اتجاه الذوبان في الاتحاد القومي (حيث لم يكن متاحا عمليا سوى النشاط الفردي من داخله بفرض موافقة النظام وفي الحدود التي يسمح بها) ، إلا أنه يستنكر تشدد الاتجاه الآخر الذي سعى دفاعا عن ماركسي العراق الذين يتأمر عليهم ناصر إلى "إغضاب الحكام .. وبالذقة إغاثتهم" ^(١٤) ، وعدم مراعاة شعور ناصر "بالغيرة" تجاه قاسم ^(١٥) . وبرغم إدانته لاتدافع الاتجاه الأكثر تهادنا داخل حدثو إلى نقد ماركسي العراق لموقفهم من ناصر ، إلا أنه - على حد تعبيره - "لا يرفض توجيه اللوم إلى البعض الذي نسي نفسه في غمار معركة مفتعلة وخالية من الفطنة ضد نظام حكم عبد الناصر" - وهنا المقولة الجوهرية : "الذي كان وبرغم كل أخطائه نظاما وطنيا ومعاديا للاستعمار" ^(١٦) .

وإذا كان موقف حدثو والسعيد الأصلي من الضباط يقترح الدخول في منافسة مع الاستعمار على قلوب رجال النظام .. فإن الموقف من الصدام الثاني أكثر دلالة .. فهنا يتجه السعيد إلى تخطيط النظام .. إذ يرى أن الماركسيين كانوا محقين في انتقاداتهم له .. لأن "قضية الخلاف : الديمقراطية وأسلوب ممارسة

(١٤) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ١٨٥ .

(١٥) نفسه ، ص ١٤٧ .

(١٦) نفسه ، ص ١٨٢ .

الوحدة العربية كانتا وبالذقة "كعب أخيل" بالنسبة للنظام ، فمنهما أتت الضربات المتتالية ، وبسببهما وقعت أكثر من كارثة ، بل وصُفيت التجربة بأكملها فيما بعد" (١٧) . فحتى إذا كان النظام مخطنًا عند السعيد فإن مشروعية نقده تنبع بالضبط من الموقف الجوهري القائم على الولاء له .. أى من أنه نقد من الداخل ولمصلحة النظام ذاته .. ويهدف "حمايته من أخطائه" ... أو - بقدر من المبالغة - من "انقلابه على نفسه" ! نفسه الوطنية الافتراضية طبعاً ! وسوف يلاحظ القارئ أن هذا الطرح بطبيعته ذاتها لا يترك مساحة ما لإثارة قضية السلطة .. وبالذات سلطة الطبقة العاملة .. فإذا كان الموقف "الرصين" السابق يعنى جواز التسامح إزاء قمع العمال حتى لا تتجح "مؤامرة الاستعمار لتوجيه رصاص الجيش إلى صدر الشعب" ، فإن هذا الموقف الثانى يعنى ما لا يقل عن تفويض النظام فى الحكم وقصر المطالبة على "حق الاستشارة" - والضغط بالتالى - بدعوى مساعدة النظام على تبنى ما تفرضه الحركة أنه "سياسات صحيحة" بعبارة مصلحة النظام ذاته .. مقابل الحصول على نصيب من الشركة الناصرية يتناسب مع هذا الدور ويمكّنها من أدائه . وجدير بالذكر أن هذا الموقف لا يخص السعيد وحده .. بل هو موقف شديد الانتشار ، تجسد فى عشرات الوثائق والخطابات الموجهة للنظام من داخل السجون وخارجها .. خاصة بعد ما سُمى بقرارات يوليو الاشتراكية .

إلى هنا يمكن القول بغير مبالغة أننا أمام طبعة ناصرية من الماركسية من الناحية السياسية . غير أن هذه الطبعة ، وإن كان يلبو من كتابي رفعت السعيد أن حدثوا قد تبنت أكثر أشكالها تطرفاً - وهذا مصدر فخر للسعيد على أية حال - إلا أنها كانت قاسماً مشتركاً للحركة فى مجموعها .. ففى نهاية المطاف لم يتخذ قرار الحل الذى يمثل الامتداد المنطقي لهذا التصور فريق دون فريق .. والأهم من ذلك أن هذه الطبعة الناصرية تستند أصلاً من الناحية الأيديولوجية إلى طبعة وطنية للماركسية .. وهى طبعة يمكن القول بأنها سبقت وجود الناصرية السياسى أصلاً.

ولا أدل على ذلك من رؤية الصورة الأيديولوجية عند المنظمات المختلفة وقت معارضتها للنظام . فحين "أخطأت" حدتو وعارضت حركة الجيش ، كان اتهامها الأساسى لها هو أنها "تقف مع البرجوازية الكبيرة وتتخذ موقف الحيانة الصريحة"^(١٨) - أى خيانة القضية الوطنية . وحين تصل إلى قمة تطرفها فى معاداة الضباط تتهمهم بأنهم عصابة عسكرية عميلة لأمريكا ، وترفع شعار الكفاح المسلح مع اتهام النظام بأن معاهدة الجلاء التى وقعها تعد شكلا من أشكال الارتباط بحلف الأطلنطي^(١٩) .

وليس هذا موقف حدتو وحدها .. فتتظيم "النواة" المنشق عن حدتو يتهم حكومة الضباط بأنها "تخون [الوطن] وتساوم"^(٢٠) ، وتعارض طليعة العمال حكم الضباط على أساس أنهم يشكلون ديكتاتورية عسكرية فاشية تسعى لاستبدال الاستعمار الأمريكى بالإنجليزى^(٢١) . أما منظمة الراية التى كانت آخر منظمة كبيرة تتحول لتأييد الضباط فقد واصلت المعارضة على أساس أن النظام يسعى لجر الشعب للحرب العالمية بالاتفاق مع المستعمرين^(٢٢) ، لتصل إلى القول بأن حركة الجيش قامت بتدبير أمريكى^(٢٣) . ولعل الموقف الأكثر دلالة على هيمنة الأيديولوجيا الوطنية هو تأكيد "مجموعة الحزب" (أعضاء الحزب الشيوعى المصرى المشكل عام ١٩٥٨ بعد انفصال حدتو عنه) - برغم معارضتها للنظام على أساس أنه واقع تحت سيطرة اتحاد الصناعات وكبار الرأسماليين - على "أنا منقف

(١٨) السيد ، منظمات اليسار ، ص ١٣٧ .

(١٩) نفسه ، ص ص ١٧٥ - ١٧٨ .

(٢٠) نفسه ، ص ٢٣٩ .

(٢١) نفسه ، ص ٣٣٦ .

(٢٢) نفسه ، ص ٣٩٢ .

(٢٣) نفسه ، ص ٣٩٣ .

إلى جانب عبد الناصر إذا كان جادا فى مواجهة الاستعمار والصهيونية" (٢٤) .
فحتى إذا كان النظام معبرا عن الرأسمالية فإن الموقف النهائى منه - من جانب
منظمة ماركسية - يظل مرتبطا بالمعيار الوطنى وحده .

وخلاصة القول أن المعيار الوطنى كان هو الفاصل فى تحديد مواقف الحركة
من النظام . غير أنه ينبغي أن نلاحظ هنا أن هذا المعيار الوطنى كان مرتبطا عند
المنظمات الشيوعية بالموقف من المعسكرين الشرقى والغربى ، باعتبار أن أولهما
معسكر التحرر والآخر هو معسكر الاستعمار . ويبدو أن المسألة قد تطورت على
الوجه الآتى : وجدت الحركة الماركسية المصرية فى الأربعينات أن القضية الوطنية
التي انفجرت مرة ثانية آنذاك تصلح تماما للحلول محل قضية الدفاع عن السلام
العالمى الذى بدأت بها البؤر الأولى لمنظمات الحركة ، على أساس أنه شعار شعبى
جامع يكفل العداء للاستعمار .. أى للمعسكر الغربى . وتمثل النضال
الأيديولوجى الأساسى للحركة فى التأكيد على أن الولايات المتحدة لا تمثل حلا
للقضية الوطنية بل حليفا للاستعمار التقليدى ورأس حربة الاستعمار بعد الحرب
.. على خلاف الموقف الوطنى التقليدى الذى يرى أنه لا بأس من الاستفادة من
كل القوى الدولية للحصول على الاستقلال . وبالطبع كان هذا الموقف يمثل فى
البداية ترجمة مصرية للقضية الأساسية للأحزاب الشيوعية آنذاك ، وهو مساندة
الاتحاد السوفيتى باعتباره المجتمع "الشيوعى" القائد فى مواجهة الرأسمالية العالمية
بزعامة الولايات المتحدة . غير أن الاندراج فى الحركة الوطنية بشعاراتها والتجنيد
على أساسها أسفر فى النهاية عن اختزال الماركسية المصرية إلى الموقف من القضية
الوطنية والاستعمار الأمريكى الجديد ، بل والانهماك فى الدفاع عن وطنية
الحركة الماركسية التى عادة ما كانت تُتهم من قبل خصومها بأنها "عميلة" للاتحاد
السوفيتى ، وبالتالي غير وطنية .. واختارت الحركة دائما أن تتمسك بمكاسبها
الأولى من الاندراج فى إطار الحركة الوطنية القوية .. وفقدت بالتالى استقلالها

(٢٤) السيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ٢٢٠ .

الأيدولوجى .

ولا أدل على ذلك من أن الشعار الوطنى كان ارتباطه بقضايا الطبقة العاملة التى حرصت كل منظمة على التأكيد على أنها المعبر الوحيد - أو الأمثل على الأقل - عنها ، ضعيفا للغاية . وبالطبع فإن حدثوا هنا أيضا فى المقدمة : فهى تتنازل ببساطة عن حلمها الكبير بإقامة اتحاد عام للعمال عند صدور إشعار ناصرى فى سبتمبر ١٩٥٢ بتأجيل انعقاد مؤتمره التأسيسى إلى أجل غير مسمى وتواصل تأييد النظام^(٢٥) ، ثم تتصل من الاعتصام العمالى فى كفر الدوار وتتقاضى عن سحق الجيش له ، بل ويندفع كوادرها إلى مساعدة الجيش على تهدئة سكان كفر الدوار^(٢٦) .. كما تستسلم ببساطة عندما تستولى هيئة التحرير على نقابة الأحذية الواقعة تحت نفوذها بالقوة^(٢٧) . وبالطبع يختلف الموقف من نضالات الطبقة العاملة عندما اتجهت حدثوا إلى معاداة النظام باعتباره غير وطنى فى رأيها آنذاك .. إلا أنه مع عودة سياسة الوفاق مع ظهور "وطنية النظام" - شاملة الموقف من الولايات المتحدة - تعود سياسة تهدئة العمال ، باسم الحزب الموحد الذى شمل حدثوا وآخرين هذه المرة ، بحجة أن الشركات الاحتكارية تستفزه وتجرهم لمعارك وإضرابات ومظاهرات للإيقاع بينهم وبين الحكومة - الوطنية طبعاً - الأمر الذى كان يتطلب من وجهة نظرها أن يبرهن العمال على تأييدهم لحكومة ناصر بتقديم طلباتهم النقابية إليها^(٢٨) .. وبالتالي يحل التحكيم الحكومى محل النضال الطبقي العمالى وتكرس فكرة أن الدولة وسيط وحكم بين الطبقات . وحين أتمت السلطة الناصرية النشاط النقابى بإقامة اتحاد عام للعمال

(٢٥) السعيد ، منظمات اليسار ، ص ٦٤ .

(٢٦) نفسه ، ص ٦٣ .

(٢٧) نفسه ، ص ٧٠ .

(٢٨) نفسه ، ص ٢٨٠ .

تحت هيمنتها انبرت حدثتو تقوم بواجب التحية لهذا الاتحاد^(٢٩) السلطوى ، بل ودعمته وحلزت العمال من الذين يريدون دفع المطالب العمالية للصدارة والقضايا العامة - أى مساندة النظام الوطنى - إلى الخلف^(٣٠) . وليست المسألة هنا مسألة إدانة .. بل توضيح حقيقة أن التوجه الأساسى عند حدثتو - أو القضايا العامة بتعبيرها - هو التوجه الوطنى وليس إكساب البروليتاريا وعيا مستقلا بذاتها ومصالحها . وبعبارة أخرى فإن الموقف من الطبقة العاملة تابع للحكم على مدى وطنية السلطة . وحين يكون النظام وطنيا ولكنه يرفض أى نشاط ديمقراطى، نقابيا كان أو سياسيا ، فمن الطبيعى أن يصبح النشاط النقابى للعمال "مُحرّجا" للتنظيم .. يهدد بتكرار مازق كفر النوار ، الذى كانت الحاجة ماسة إلى تجنيه ، بقدر ما أنه يضع الأيديولوجيا الوطنية فى مواجهة تصور الحركة عن نفسها بوصفها حركة عمالية وشيوعية .. وينبع هذا الإحراج أساسا من الطابع القمعى للنظام ، حيث أنه لم يترك للحركة فرصة كافية للمناورة ، وإن كان قد منحنا الفرصة لفهم أيديولوجيتها بشكل غاية فى الوضوح !

وكان من أثر حسم الانتماء الأيديولوجى بهذا القدر من الوضوح - أى لصالح الوطنية لا العمالية - أن اتجه الموحد إلى التعاون مع أجهزة النظام بشأن القضايا الوطنية .. فعاونت كوادره الباحث فى تنظيم المقاومة "الشعبية" - إن جاز هذا التعبير هنا - للعدوان الثلاثى . ويفخر السعيد بلور الرفاق فى الضغط على الباحث من أجل مزيد من المقاومة . أما الشعار الذى رفعته الكوادر أمام جماهير بورسعيد فكان "الوقوف صفا واحدا خلف قائدنا وزعيمنا البطل جمال عبد الناصر"^(٣١) .. ففى مقابل السماح لهم بالمشاركة فى المقاومة كان عليهم أن يرددوا أمام الجماهير اسم الزعيم الأوحيد مع بقية الأبواق . لقد كانت الحركة

(٢٩) نفسه ، ص ٢٩٩ .

(٣٠) نفسه ، ص ٢٩٢ .

(٣١) نفسه ، ص ٢٩٦ .

على استعداد ، إزاء التهاب القضية الوطنية لحظة العدوان الثلاثى ، لا لتهدة العمال فحسب ، بل وليع نفسها للنظام بأى ثمن ، ولو كان هو المشاركة السياسية - وليس النقاية هذه المرة - فى تكريس مصادرة استقلال الحركة الجماهيرية وتبعيتها للنظام حتى وهى تمارس "المقاومة الشعبية" .

وإذا كان موقف حدثو والموحد هو الأكثر وضوحا بفعل المعلومات الغزيرة التى قدمها السعيد فإن ثمة دلائل على سيادة المنطق العام الوطنى لدى المنظمات المختلفة حتى وإن لم يكن بذات الدرجة من الذيلية . فالتنظيم الذى نشأ من اتحاد الموحد مع الراية - التى كانت كما قلنا آخر من أيد النظام - وصل ولاؤه إلى حد تقديم نصائح للسلطة بشأن السياسات التى يجب على وزارة الداخلية اتباعها تجاه الإخوان المسجونين^(٣٢) . أما طليعة العمال فبرغم أنها كانت فيما يبدو المنظمة الأكثر اهتماما بالحركة المستقلة للطبقة العاملة والتزاما بفكرة تمثيلها لها فإن باندونج كان بالنسبة لها علامة تحول كامل فى الموقف من النظام ، فأصبحت تتكلم عن "حكومتنا الوطنية"^(٣٣) . صحيح أنها احتفظت ببرنامجها بقدر من الاستقلال تمثل فى الدعوة لتكوين جبهة وطنية متحدة تساند عبد الناصر بدلا من أن تقضى فيه ، وأن نعمة التأيد أقل كثيرا من نعمات الموحد ، باعتراف رفعت السعيد ذاته ، وخلت تماما من تمجيد "الزعيم"^(٣٤) ، إلا أن أسرار الأيديولوجيا الوطنية حرمها فى النهاية من الحفاظ حتى على هذا التمايز المبني - وإن كان غير فاعل سياسيا - ودفع بها فى نهاية المطاف إلى المشاركة فى قرار الحل .

وإذا كانت طليعة العمال قد شاركت المنظمات الأخرى مصرها الأخير المترتب على الأيديولوجيا الوطنية فإنها بصفة عامة تقدم جانباً آخر من الصورة ، هو مأساة محاولة الاحتفاظ بأكثر قدر من الاستقلال عن النظام باعتبارها فى نظر

(٣٢) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ٤٦ .

(٣٣) السعيد ، منظمات اليسار ، ص ٣٤٢ .

(٣٤) نفسه ، ص ٢٤٦ .

نفسها منظمة بروتيتارية . ولا يتمثل ذلك فى الموقف المذكور فى الفقرة السابقة فقط ، بل وفى مواقف مختلفة أرادت المنظمة أن تتخذ فيها موقفا مبدئيا بصرف النظر عن العواقب . فيخبرنا السعيد أن الحزب المتحد (حدثو والراية) قد أخذ على طليعة العمال اتهامها للحكومة بتزوير الانتخابات البرلمانية عام ١٩٥٨ ، ليس لأن الاتهام غير صحيح ، ولكن لأنه اتهام يتفق مع ما نقوله إذاعة صوت أمريكا .. وأن النقد يجب أن يكون "بنائيا" - على حد تعبير المتحد - قائما على أساس سياسى ويتفق مع "الخط الرئيسى لمعركتنا الوطنية" (٣٥) . وبصرف النظر عن روح التحسب من إغضاب النظام التى أملت هذا النص فإنه ينطوى على تسليم صريح بعدم أهمية ارتكاب جريمة سياسية بحجم تزوير الانتخابات وبحق النظام فى تفصيل برلمان يناسبه - ناهيك عن أن البرلمان هنا لم يكن أكثر من منبر للرأى - ولو بثمن إفقار الحياة السياسية والاعتداء على ما تبقى من حقوق سياسية ضحلة للسكان . غير أن ما يعنينا هنا هو أن هذا الموقف من جانب طليعة العمال يشير إلى محاولة الإبقاء على تأييد مشروط للنظام ونوع من الشعور بأهمية الدفاع عن الحقوق السياسية الأولية .. كما أن الموقف المتمثل فى اعتبار النظام ممثلا للمصالح الرجوازية (مجموعة الحزب : طليعة العمال والراية) قبل التأميمات كما رأينا كان تعبيرا عن شعور بضرورة الحفاظ على تمايز الرايات بين الرجوازية وحزب الطبقة العاملة على نحو ما كانت المنظمات الماركسية ترى نفسها .

وجدير بالذكر أن واحدا من قادة هذا الاتجاه - أحمد صادق سعد - كان قد وصل إلى تحليل مشابه لقرارى الحل .. إذ يرجعهما إلى عاملين ، أولهما "الخط الفكرى القومى الأساسى فى الفكر الماركسى المصرى مذ الأربعينات ، والذى كان بارزا بصورة قوية فى الخط اليونسى [حدثو] ، وكان أضعف كثيرا فى تيارنا ولكنه ازداد قوة شيئا فشيئا تحت ضغط الأحداث ... وجعل التمايز بين الشيوعية

(٣٥) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ٥٣ .

المصرية وبين الناصرية (منذ الستينات) يتلاشى" (٣٦) ..

والحال أنه إذا كانت الحركة في مجملها قد عانت بدرجة أو بأخرى من التناقض بين "الخط القومي" والمعتقدات البروليتارية ، فإن الخط القومي كان مهيما بحيث أننا متفشل في العثور على برنامج ميسر للتحرر العمالي أسوة بالبرنامج الوطني الواضح . فالعمال في أقصى اللحظات تطرفا كان دورهم عند المنظمات يمثل في أنهم أكثر الطبقات كفاحية ووطنية . وعلى حد الملاحظة المرحية للغاية لأحمد صادق سعد فإن أحدا لم يتحدث عن سلطة الطبقة العاملة .. فالتطرف الأقصى كان القول بقيادة هذه الطبقة للحركة الوطنية ذاتها (٣٧) . ومعنى ذلك أن البرنامج الوطني كان البرنامج السياسي الوحيد للحركة ، بينما تراجعت المطالب العمالية إلى محض مطالب نقابية خاضعة للسياسات الوطنية . ومن هنا نفهم كيف كانت حلتو ، الأكثر اتساقا مع هذه الروح ، مستعدة للمشاركة في تهذئة العمال خوفا من انفجار التناقض بين المعتقدات السائدة عن تمثيل البروليتاريا والأيديولوجيا الحقيقية الوطنية . ولعل أوضح تعبير يجده المرء عن عمق هذه الأيديولوجيا عبارة وردت على لسان رفعت السعيد وهو يقدم أحد كتابيه : "لأجيال متعاقبة ... وهبت جبهها وحياتها لهذا الوطن ولطبقة العاملة ولكل كادحية" (٣٨) . فؤلاء رفاقه المناضلين هو : أولا : للوطن ، وثانيا : ليس للطبقة العاملة والكادحين ، بل لطبقة الوطن العاملة وكادحيه . وبعبارة أخرى فإن

(٣٦) أحمد صادق سعد ، رد بخط يده على أسئلة موجهة إليه عن حياته ونشاطه السياسي وبعض المسائل الخاصة بتاريخ الحركة الشيوعية المصرية ، وعنوانه "رد على الأسئلة" ، مؤرخ أكتوبر ١٩٨٨ ، ويقع في ٢١ صفحة فولسكاب . مودع عند ابنه منى صادق = سعد ، ص ٢١ . ولكنه يستخدم كلمة الخط القومي بمعنى "أعلى" أو ربما محلي كلفظ مجاهد من ناحية الدلالات السياسية .

(٣٧) نفس المصدر والصفحة .

(٣٨) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ٨ .

الطبقة العاملة (الحملة لا العالمية) تستحق ولاء المناضلين بالضبط بسبب وطنيتها أو دورها المفترض في تحرير الوطن . وفى الستينات حقق النظام جانباً مهماً من المطالب النقابية ، بل وتجاوز في بعض الأمور - مثل المشاركة فى الأرباح ومجالس إدارات الشركات والـ ٥٠٪ الشهيرة للعمال والفلاحين - أقصى طموحات الحركة . فأصبح الشق العمالي بأكمله من برامج المنظمات الماركسية غير ذى موضوع .

وإذا كانت هذه "المكاسب الاشتراكية" قد اقررت - بل غُلفت تماماً - بتأميم الطبقة العاملة سياسياً ونقائياً .. فإن مسألة التأميم السياسى لم تكن من الأمور الجوهرية عند الكثير من منظمات الحركة الماركسية المصرية . غير أن هذه المسألة كانت على قدر من التعقيد يستحق التناول . فالبرنامج السائد عند الحركة كان يسمى البرنامج الوطنى الديمقراطى .. الأمر الذى يعنى أن الديمقراطية كانت مكوناً سياسياً جوهرياً .. كذلك سبق ورأينا كيف أن السعيد يأخذ على النظام عدم ديمقراطيته وينسب إليها الكوارث التى حلت بالنظام . ومع ذلك سوف نجد أن الحزب المتحد (حدثت والراية) يرحب من حيث الجوهر بالإجراءات الإدارية التى اتخذها النظام لتصفية المرشحين غير المرغوب فيهم فى انتخابات مجلس الأمة ، وينظر بعين الرضا إلى استبعاد الحكومة "للمرشحين الرجعيين وعملاء الاستعمار المعادين لثورتنا الوطنية الديمقراطية [١] وبذلك مدت السيل عليهم منذ البداية وصانت المعركة الانتخابية ومجلس الأمة من تخريبهم" (٣٩) . بل وبرر المتحد سريان الاستبعاد على المرشحين الماركسيين أنفسهم بأن الماركسيين قد "عجزوا من قبل عن جعل قضية تكوين الاتحاد القومى بوصفه شكلاً تنظيمياً قضية جماهيرية تستجيب لها الحكومة" (٤٠) .. فالقوى اللوم على الماركسيين المتشددين .

(٣٩) نفسه ، ص ٥٤ .

(٤٠) نفسه ، ص ٥٣ .

والديمقراطية بصرف النظر عن المصطلحات الدستورية شىء يتعلق بحق الممارسة السياسية . ومن خلال هذه المواقف .. يتضح أن أغلب منظمات الحركة قد تبنت مفهوما معينا للديمقراطية .. يتعلق حصرا بحق بعض القوى السياسية فى التمتع بحق النشاط الجماهيرى خصوصا والحقوق السياسية عموما .. فهى مسألة تتعلق بما يمكن أن نسميه المجتمع السياسى .. أى ممارسى السياسة الفعلين .. وبالتحديد تلك القوى التى تُعتبر وطنية .. أى تتفق مع الأيديولوجيا الرئيسية للحركة .. وعلى رأسها بالطبع المنظمات الماركسية ذاتها .. ولا يتعلق بالمعنى المفهوم الذى يقول بحق "الشعب" فى اختيار حكامه وحق كل مواطن فى التمتع غير المشروط بالحقوق السياسية . وهذا يعنى أننا أمام مفهوم لُحْوى للديمقراطية - إن جاز التعبير . وبهذا المنطق يكون من حق نظام يعتبر وطنيا أن يفرض وصايته على الجماهير ويحدد لها المرشحين الذين تختار من بينهم .. فإذا لجأ أيضا إلى التزوير - كما سبق ورأينا - فإن وطنية النظام تحول دون "التطرف فى نقده" - إن جاز التعبير . ولكن أن يستخدم النظام ذات الأساليب فى مواجهة الحركة الماركسية التى تعتبر فى نظر نفسها وطنية ، وكذلك الطبقة العاملة .. فهذا ما لا يتفق مع الديمقراطية الوطنية ، أى الديمقراطية المشروطة بالوطنية (وهذا هو فيما يبدو التعبير الأدق ، وليس الوطنية الديمقراطية) . ولا أدل على ذلك من أن حدثت ذاتها ، بعد انشقاقها من حزب ١٩٥٨ ، لم ترحب على الإطلاق بقرار الحكومة بقصر الرضخ فى الانتخابات النقيابة على أعضاء الاتحاد القومى ، وبالتالي استبعاد الماركسيين ، وإن كانت قد رأت أن معارضة القرار يجب أن تكون فى حدود لا تصل إلى "ما يهدم تحالفنا مع الحكم الوطنى" ^(٤١) . ويصبح السبيل الوحيد أمام الحركة أن يتفاهم الأوصياء على الجماهير : أن تُقنع الحركة الماركسية النظام بإقامة "جبهة وطنية" معها .. والحال أن المجال السياسى لم يكن يسمح بتعدد الأوصياء . ولم يكن أمام الحركة الكثير لتفعله .. ليس فقط بسبب القمع الناصرى ، وإنما أساسا بسبب القيود التى فرضتها عليها أيديولوجيتها ذاتها .

(٤١) نفسه ، ص ١٢٦ .

فحتى هذه الديمقراطية "الوصائية" التي تقنع بمطلب المشاركة فى السلطة من موقع الحليف التابع كان النضال من أجلها محدودا بمحدود الحفاظ على خط تأييد النظام طالما ظل فى أعينها وطنيا .

ثانيا : النظرية

لا نستخدم هنا كلمة "النظرية" بمعناها العلمى .. بل نقصد بها معنى قريب من "الفقه" .. أى إسناد الأحكام والمواقف السياسية إلى أصول شرعية ما . وتمثل الماركسية مصدر الشرعية النظرية/ الفقهية بالنسبة للحركة الماركسية ككل .. فخلافاً للمنظمات السياسية تتحول من الناحية النظرية إلى خلافات حول الماركسية الصحيحة وتبادل الاتهامات بالانحراف عنها وفقاً لقواعد "علم أصول الفقه" التى تأسست أثناء النزاع بين المناشفة والبلاشفة فى روسيا القيصرية .. وبموجبه توجد مجموعة معروفة من الاتهامات ، أذكر منها : النزعة النقيابية ، الانحراف اليميني ، النزعة اليسارية المغامرة ، النزعة البرجوازية الصغيرة .

غير أن هذه الظاهرة العالمية لم تتخذ ذات الشكل فى كل مكان .. وسوف يحاول هذا الجزء من الورقة أن يلقى الضوء على خصائص "الفقه" الماركسى فى مصر .. والذى اكتسب خصائص مختلفة عند المنظمات المختلفة . وبالطبع – بفضل انحيازات رفعت السعيد – سوف تحظى حديثو بنصيب الأمد .

يقدم تحليل هنرى كورريل للجيش نموذجاً بارزاً لتحليلات حديثو : "الجنود: فلاحون فى الأساس ، عمال الجيش : عمال ، صف الضباط : برجوازية صغيرة ، الضباط : برجوازية متوسطة ، الضباط الكبار : برجوازيين مرتبطين بالمصالح العقارية والملكية" . وقد استنتجت حديثو فى ضوء هذا التحليل – وأيضاً علاقتها المباشرة برجال الانقلاب – أن الضباط "الأحرار" ينتمون إلى البرجوازية المتوسطة .. التى تتميز بـ "التردد ، ازدواجية المواقف ، خشيتها من الجماهير وعداءها

للاستعمار معا ... الخ" ^(٤٢) . ويمكن أن نسمى هذا التحليل "التحليل البراجماتي المبسط" .. فما يريد كوريل أن يقوله ببساطة هو أن الرتب الأصغر أنسب فى التوجه إليها من الرتب الأعلى .. وفى مسيل ذلك كان على استعداد كامل لأن يغفل خصائص الجيش من حيث هو كذلك .. أى كمؤسسة هرمية إدارية تقوم على نظام للأوامر والانضباط .. وتفرض نوعيات بعينها من المصالح . فالجيش ليس تجمعاً من الطبقات ، ولا يسلك أفرادها انطلاقاً من انتمائهم الطبقي إلا وكان ذلك إيذاناً بتحطيم الجيش وتفككه . أما فى الظروف "المعتادة" فيخضع الجيش لنظام خاص يفرز مصالح ونزاعات نوعية تتصل بطبيعته كجسم إدارى هرمى .. مما لا مجال للتوسع فيه هنا . غير أن الأخطر من ذلك هو مد هذا التصور على استقامته فى تحديد طبيعة الانقلاب العسكرى فى ١٩٥٢ .. الأمر الذى يقتصر عند أبسط تفكير إلى أى أساس معقول أو غير معقول . ذلك أن هذا التحليل ينسى أن الضباط من حيث هم ضباط ليست لهم أكثر من مطالب نقابية .. من قيل إصلاح إدارة الجيش أو المساواة فى فرص الترقى أو حتى زيادة الأجور .. كما فعل كونستبلات البوليس فى ثردهم قبل الانقلاب بسنوات قليلة .. أما الانقلاب العسكرى فلا يفهم مضمونه السياسى عموماً - سواء بالتحليل الطبقي أو بغيره - إلا فى إطار تحليل واسع للظروف وتوازنات القوى السياسية التى جعلت الانقلاب ممكناً وناجحاً ، بل ومنحته اتجاهه .. وليس بهذه الطريقة الغريبة التى تشبه طريقة الحكم على مرشح فى الانتخابات وفقاً لأصوله الطبقية وأخلاقه ! وإذا طبقنا طريقة الانتماء الطبقي المباشر على تحديد نظام حكم هتلر مثلاً فسوف نجد أنه أكثر تقدماً من الضباط أنفسهم .. فهتلر ذاته وحزبه وقوات عاصفته تنتمى إلى البرجوازية الصغيرة لا المتوسطة .. وقس على ذلك الكثير !! ولما كان التحليل قد أغفل كل هذا يمكن القول أن العامل الحاسم فى تطبيق هذه المفاهيم الكوريلية عن الجيش فى تحليل الانقلاب لا ترجع إلى أى نظرية فى التحليل الطبقي بقدر ما

(٤٢) السعيد ، منظمات اليسار ، ص ١٠٠٠ . وثمة فوائد كثيرة معروفة فى كلمة "الخ" !

أنها ترجع إلى ضرورة تسويق ثقة حدثو المسبقة برجال الانقلاب - أى منحها أساسا شرعيا - بحكم الصلات الشخصية الوثيقة .. وبالذات الثقة فى وطنية الضباط وفى تعاطف بعضهم مع حدثو .

وتطور حدثو تحليلاتها فى ذات الاتجاه بعد عودة الرضا عن الضباط عام ١٩٥٥ : "حركة الضباط الأحرار هى إحدى الهيئات السياسية لقسم من البرجوازية الوطنية فى مصر ، هى بالتحديد تعبر عن مصالح الضباط المتوسطين والصغار وتعارض سيطرة الاستعمار والإقطاع المطلقة على الجيش وعلى مصائر الضباط بالتالى" - منطلقا هذه المرة من الأوضاع المهنية للضباط لتحديد "طبيعتهم السياسية" إن جاز التعبير ، وبشأن القضية الوطنية بالطبع - وتواصل : "فهل يعنى ذلك أنها خالية من الأفكار والشخصيات الرجعية ؟ كلا على العكس فطبيعة البرجوازية الوطنية تلك الطبيعة المزدوجة واضحة أيضا" (٤٣) . ويمكن التطوير هنا فى أنه يتيح استيعاب جميع الأحكام المتناقضة التى صدرت بشأن وطنية النظام .. فالطبيعة المزدوجة تسمح بتفسير التقارب مع الولايات المتحدة أو مع الاتحاد السوفيتى .. تأميم قناة السويس أو إعدام خميس والبقرى ... وبإمكان الضباط أن يكونوا تقدميين أو رجعيين .. من رجال الاستعمار أو من "رجال الوطن" .. فهذا كله كما ترى لا يخرج عن الطبيعة المزدوجة التى وُصفت بأنها "واضحة" . فهذا أشبه بقولك أن فلانا يتمتع بطبيعة مزدوجة تجمع بين الخير والشر وبالتالى تصبح جميع تصرفاته "مفهومة" ، إما وفقا لطبيعته الأولى وإما وفقا للثانية ! وواضح أن صيغة بهذا الشكل وإن كانت تأخذ طابع التحليل الطبقي ومصطلحاته فإنها فى الواقع ليست سوى طريقة للتخلص من أى تحليل لصالح التعامل المباشر مع الظروف والأحوال المتغيرة .. وهذا ما سميت - تجازا - بالتحليل البراجماتى . وفوق ذلك يمكن أن نلاحظ أن هذه الطبيعة المزدوجة تُفهم هنا - إمعانا فى البراجماتية - على أنها وجود "أفكار وشخصيات رجعية" - مقابل الأفكار

(٤٣) نفسه ، ص ص ٢٧٦ - ٢٧٧ .

والشخصيات التقدمية طبعاً . وهذا يعنى أن هذه الطبيعة مزدوجة ذاتها ليست لها أى منطق خاص .. أى ليس لها مصالح جوهرية محددة تجعلها تتجه يساراً أو يميناً فى ظروف متغيرة يمكن تحديد معالمها .. وإنما تعنى ببساطة انقسام الضباط أنفسهم (وأفكارهم) إلى رجعيين وتقدميين .. أو بعبارة أخرى خيرين وأشرار بالمعايير الوطنية . وفى التطبيق العملى سوف يعنى ذلك أن من يوافقنا على أيديولوجيتنا الوطنية وما يوافقها من أفكار يعتبر تقدمياً ، والعكس بالعكس ، وبالتالي تبرير منطق منافسة الإمبريالية على قلوب الضباط والمناورة داخل صراعات الضباط أنفسهم . فـ "النظرية" هنا تُعْمَن فى إلغاء أى نظرية لصالح الحس العملى المباشر .

وإذا كان السعيد يستكر فيما يبدو قول البعض فى حلتو بوجود "مجموعة اشتراكية فى السلطة" بعد التأميمات^(٤٤) ، فإن هذا القول ليس فى الحقيقة سوى امتداد لمنطق حلتو الخاص فى التحليل ، لا يعينه سوى أنه يقتصر إلى المصطلحات الطبقة التى استُخدمت فى التحليل الذى ناقشناه حالاً .. والتى تعد بالطبع ضرورية من وجهة نظر بروتوكولية بحتة . كما يتسق مع هذا المنطق أن يعزو الحداثيون قمع النظام لهم برغم تأييدهم له إلى "طبيعة مزدوجة لجهاز الدولة" .. أو بتعبيراتهم ذاتها : وجود "جناح رجعى" ، سواء تم اكتشافه فى "المباحث العامة" عام ١٩٥٦^(٤٥) ، أو فى "الأهرام" - أى هيكىل - عام ١٩٥٨^(٤٦) ، أو حتى بشكل غير محدد تماماً : "دوائر معادية لتوجهات الحكم" الذى كانت وطنيته قد أصبحت محل تسليم نهائى^(٤٧) .

أما منظمة الراية فيبدو أنها كانت أقرب إلى خصائص الستالينية منها للبرجماتية ، وأكثر اهتماماً بالتمسك بتحليلات طبقية تقليدية .. بصرف النظر عن

(٤٤) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ٢٠١ .

(٤٥) السعيد ، منظمات اليسار ، ص ص ٢٨٠ - ٢٨١ .

(٤٦) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ص ٤٦ - ٤٧ .

(٤٧) السعيد ، منظمات اليسار ، ص ٢٠١ .

الصحة والخطأ . فقد انطلقت أصلا من فكرة "خيانة" البرجوازية الكبيرة للقضية الوطنية .. وبالتالي طرحت بعد الانقلاب شعار جبهة شعبية ضد حكم الضباط ، باعتباره حكما للبرجوازية الكبيرة "الخائنة" . ولا أدل على اهتمامها بالتمسك بتحليلاتها الطبقية القاطعة - أو الأصول الفقهيّة - من استمرارها في موقفها هذا حتى عام ١٩٥٧ .. ضد واقع أن النظام ليس أمريكيا . لذلك كان انكسار الخط السياسى للمنظمة حادا وخطيا من النقيض إلى النقيض . ولا شك أن الدافع الأصلي لهذا التشدد كان بالضبط تاريخ هذه المنظمة . ذلك أنها طرحت نفسها بقوة عام ١٩٥٠ واقتضت العديد من كوادرات حداثو وغيرها وغت نموا مسريعا بفعل نقدها لغربها من المنظمات باعتبارها مهادنة للبرجوازية .. بل و"قيادات بوليسية متعفنة فى خدمة البرجوازية" وغير ذلك من الأوصاف التى لم تتورع عن استخدامها لإظهار تشددها^(٤٨) . غير أن ثمة دافع آخر لهذا التشدد - غير المبرر فى ضوء الأيديولوجيا الوطنية التى تبنتها - وهو قيام رابطة الولاء فى هذه المنظمة جزئيا على عبادة الشخصية .. حيث كان يشار إلى فؤاد مرسى قائدها بعبارات من قبيل "عاش خالق نظرية حزبنا وموجه رايتنا خالد .. العظيم"^(٤٩) . والذى يعنينا هنا هو أن "خالد العظيم" يكتسب مشروعيته من أنه "خالق النظرية" .. ولذلك كان تغيير النظرية القائلة بخيانة البرجوازية مسألة خطيرة أيديولوجيا وتنظيميا .

وبين هذين الطرفين يمكن أن نقول أن حدثوا كانت الأكثر تعبيرا عن الروح العامة للفقهاء الماركسي المصري ككل .. على أساس أن البراجماتية كما وصفناها قريبة الصلة بالعنفية . ذلك أن كلا التحليلين البراجماتى والاستلئنى يجتمعان فى التحليل الأخير فى سمة العقوبة النابعة من الأيديولوجية الوطنية كما تبنتها الحركة . يقول السعيد أن الحركة بجعلها قد تقاسمها تكتيكان .. أولهما يقول

(٤٨) نفسه ، ص ٣٥٧ .

(٤٩) نفسه المصدر والصفحة .

بالثورة الوطنية الديمقراطية ومحورها تحرير الوطن من الاستعمار والثانى "يتجاهل طبيعة المكونات لحركة الفعل السياسى والاجتماعى فى بلد شبه مستعمر كمصر ويدعو مباشرة إلى ثورة تحريرية مسلحة بقيادة الطبقة العاملة على رأس كتلة الطبقات الشعبية"^(٥٠). وبصرف النظر عن كلمة "المسلحة" هذه التى سيعتبرها الكثيرون عن حق افتتاحا من السعيد .. فإننا نلاحظ أن المروحة بين الخيارين إنما كان يتعلق فى المقام الأول بمدى إمكانية العثور على حليف "برجوازى" قوى يتميز بالوطنية يمكن أن تساند الحركة سلطته .. برغم الكلام الكثير عن "قيادة الطبقة العاملة" . فالبرنامج يكون ديمقراطيا وطنيا - حسب المصطلح الذى اخترته - إذا وُجد هذا الحليف - مثلا فى الوفد أو الضباط - الذى يمارس سياسات تعتبر وطنية .. أى معادية للاستعمار . ويصبح البرنامج ديمقراطيا شعبيا .. أى قاتلا بخيانة البرجوازية إذا تعذر إيجادها . ويترب على هذه المقولة اتجاه البرنامج إلى اليسار والتشدد فى نبرة قيادة الطبقة العاملة للحركة الوطنية فى مواجهة البرجوازية الخائنة .. أى تنشيط ودعم الكفاح العمالى . وبهذا المعنى يصبح موقف المنظمات الماركسية بالضرورة عفويا ، لاعتماده سياسات رد الفعل تجاه مواقف النظام . وبصرف النظر عن اعتذار رفعت السعيد عن اتجاه حدثو فى عامى ١٩٥٣ و ١٩٥٤ إلى معاداة النظام فإنها بدورها تقاسمت فى تلك اللحظات شعار الديمقراطية الشعبية مع المنظمات الأخرى .. لتصل إلى القول بوضع المشروعات المتوسطة والصغيرة تحت الرقابة الشعبية مع ضمان أرباح معقولة لها^(٥١) ، وواصل الموحّد هذا الخط المتشدد فى فترة العداء للنظام^(٥٢) . ولا شك أن إصرار الرابطة على انتهاج سياسة العداء تجاه الوفد - حين كان فى السلطة - ثم الضباط لفترة طويلة كان أبعد عن البراجماتية .. ولكنه كان فى

(٥٠) نفسه ، ص ٣٢٦ .

(٥١) نفسه ، ص ١٣٤ .

(٥٢) نفسه ، ص ٢٥٥ .

الواقع عفويا أيضا ولكنه أميل إلى "العناد" بشأن سياسات هذا وهؤلاء ، حيث أنه افتقر إلى موقف مختلف من معايير الحكم على النظام ذاتها ، وهى معايير من شأنها بالضرورة أن تضع الحركة فى موقف رد الفعل أو العفوية .

وفى إطار سيادة الأيديولوجيا الوطنية لاشك أن حدثت قد اكتسبت ميزة من كونها الطرف البراجماتي بامتياز . فكانت بفضل براجماتها بالذات الطرف الأقدر على الحركة فى ظل هذا النظام الذى اضطرت جميع الأطراف فى النهاية إلى الإقرار بوظيفته . ففى ظل غياب أى تصور للعمل السياسى خارج إطار الأيديولوجيا الوطنية ، وخاصة بعد التأميمات ، كانت الدلييلة تجاه النظام ميزة نسبية ، وكان الفقر النظرى ميزة .. بقدر ما أنه أعفى الحركة من انكسارات خطيرة ومفاجئة فى الخط السياسى .

ربما كان ثمة طريق آخر مفتوح لإعادة فهم ما تفعله الناصرية .. يتمثل فى اتجاه طليعة العمال إلى محاولة التوصل إلى تطبيق مصرى للماركسية لا يعتمد فقط على دراسة الأمهات النظرية وإنما "تنظير الدروس المستخلصة من التجارب النضالية" (٥٣) .. أى دراسة المسار السياسى الواقعى لا الافتراضات الموروثة . وأيا كان مدى التزام المنظمة على مدى تاريخها بهذا الاتجاه عمليا فإن الطابع القومى -- بتعبير صادق سعد -- للأيديولوجيا السائدة منع هذه المنظمة من التوصل إلى نتيجة مختلفة عن بقية المنظمات .. فغيرت خطها السياسى كلية عام ١٩٥٥ كرد فعل لسياسات النظام .. وعلى أية حال فيبدو أن هذا المسار بالذات يحتاج إلى دراسة أدق لفهم أسباب تعثره .

ويتمثل الهاجس الآخر للفقهاء النظرى فى مسألة "التمثيل" . ففى إطار الأيديولوجيا الوطنية وفقه وطنية وخيانة البرجوازية .. انشغل الفقهاء النظرى بقضية تعريف من من المؤسسات يمثل من من الطبقات .. وبصفة خاصة مسألة تمثيل

(٥٣) أحمد صادق سعد ، المصدر السابق ، ص ٧ .

البرجوازية الوطنية وتمثيل البرجوازية التحالفية مع الاستعمار . وعادة يتم ذلك بقياس السلوك السياسى للمؤسسات السياسية وفقا للمعيار الأيديولوجى المعتمد على قراراتها ومواقفها الرسمية .

ولا شك أن نظرية التمثيل لا ترجع إلى الحركة الماركسية المصرية وحدها - ولا حتى إلى الحركة الماركسية عموما .. فهى كامنة فى قلب الآليات السياسية التى ظهرت مع الدولة البرجوازية الحديثة . غير أن هذه النظرية اكتسبت طابعا خاصا عند الماركسية المصرية فى ضوء مقولة أخرى .. هى مقولة "المهمة التاريخية" .. ومؤداها أن ثمة مهمة تاريخية موضوعة على عاتق البلد أو الوطن ، فرضها منطق التطور التاريخى العالى ذاته .. كانت هنا - فى إطار الأيديولوجيا الوطنية - مهمة التحرر من الاستعمار والحق بركب التقدم والقضاء على بقايا الإقطاع ... الخ . وينحصر الخلاف بين المنظمات فى ما إذا كانت البرجوازية - المرشح الطبيعى نظريا لأداء هذه المهمة - قادرة على ورغبة فى تحقيق المهمة التاريخية أم لا . ففى هذه الحالة الأخيرة تؤول المهمة إلى الطبقة العاملة . وبناء على ذلك يصبح من الأهمية بمكان تحديد ما إذا كان النظام ، باعتباره يمثل البرجوازية السياسى ، يتجه لتحقيق المهام التاريخية أم "يخونها" .. وبالتالي الحكم على ما إذا كانت البرجوازية المصرية ، من خلال ممثلها السياسى ، وطنية أم عميلة .. وبالتالي - أيضا - ما إذا كانت الخطوة التى تتبعها الحركة خطة الثورة الديمقراطية الوطنية (حدث) ، أم الديمقراطية الشعبية (الراية) .

والحال أن مقولة المهمة التاريخية على النحو الذى أوضحته أكسب أيديولوجية الحركة عموما طابعا اقتصاديا/ اجتماعيا - إن جاز التعبير - ولا سياسيا فى ذات الوقت ، يقوم على فكرة "الموضوعية" . فالمهمة التاريخية مسألة "موضوعية" فوق الصراع الطبقي .. بل يمكن القول بأنها مقياسه الحاسم . وبالتالي فإن المعيار هنا هو السياسات التى تتخذها المؤسسات التى ستعتبر معبرة عن سلطة البرجوازية ، مأخوذة بنتائجها أكثر منها مأخوذة من حيث هى تقييم للتأثير على

التوازنات السياسية ومواقع القوة .. أى من حيث تليتها للمهام التاريخية ، لا من حيث تأثيرها على توازنات القوى فى الصراع الطبقي . وينطبق نفس الأمر على تحليل أوضاع الطبقة العاملة .. فعلى سبيل المثال اعتبرت حدثو مسألة إقامة اتحاد عام للعمال ومشاركة العمال فى الأرباح ... الخ .. بمثابة مكاسب عمالية ، وغفلت تماما عن جانبها الأهم ، وهو إخضاع الطبقة لنظام بوليسى صارم ومصادرة نشاطها النقابى .. دعك من النشاط السياسى الذى صودر على مستوى المجتمع بأكمله . وكان المنطق الواضح هنا هو منطق "المكاسب" "الموضوعية" بالمعنى الاقتصادى .. الذى لا يعطى أولوية لرؤية من يفعل ماذا .. ولكن لما اعتبر منذ البداية مكسبا وهدفا . والحال أن هذه المقولة تعنى فى التحليل الأخير تغليب السياسات اليومية والتكتيكات فى تقييم الموقف على الأهداف الاستراتيجية البعيدة المدى ، كالقدرة على الحركة والمناورة من خلال التمتع بحرية الحركة والاستقلال الفكرى والتنظيمى .

أما الملصح الثالث للفقه السياسى الماركسى آنذاك فهو تغليب قياس السياسات الخارجية على الداخلية .. وهو ما يتفق مع معيار الوطنية الحاكم للأيدىولوجيا ومنطق المهمة التاريخية الذى رأيناه حالا . إذ تعد هذه السياسات الموضع الذى يتجلى فيه هذا المعيار بأوضح صورة .. سواء تكلمنا عن معاداة الاستعمار أو التحالف مع المعسكر الشرقى . ويتمثل هذا الملصح فى التغاضى عن مسألة لا ديمقراطية النظام أمام مواقف باندونج وصفقة الأسلحة التشيكية وليس حتى أمام قوانين "يوليو الاشتراكية" . ولم يجد عن هذا الموقف أحد حتى طليعة العمال التى كانت الأقرب إلى الاهتمام بالتوازنات السياسية والأبعد عن التحليل "الموضوعى" المذكور سابقا والأكثر تمسكا بمطلب الديمقراطية . وكانت الحركة الماركسية ككل قادرة على القبول بأى حد من الإصلاحات الاجتماعية مهما كان طالما ظل النظام وطنيا فى عيونها .. بل ويمكن القول بأن التأميمات التى أجرتها الناصرية كانت مذهلة للحركة ، بل وتتجاوز أقصى طموحاتها .. بحيث أنه لو

كان أحدا قد نادى بها قبلها لثم وصمه بـ "الانحراف اليسارى" الذى يصل إلى حد البلاء .. وليس فقط "تجاهل طبيعة المكونات لحركة الفعل السياسى والاجتماعى" بتعبير رفعت السعيد وهو ينقد الواقفين على يسار حدثو .

غير أن النتيجة الأهم التى ترتبت على مجموع هذه الخصائص النظرية ، فى إطار الأيديولوجيا الوطنية ، أن الناصرية وقفت أمام الحركة الماركسية كأبى الهول .. ففشلت كل الحيل فى سؤالها عن كنهها .. وكانت مجمل سياسات النظام تنقض على رأس المناضلين كقدر غير مفهوم .. سواء كان قدرا تيمسا كاعتقائهم وتعذيبهم أو قدرا سعيدا كالتأميمات والميثاق . ففقدت الحركة عنصر المبادرة والقدرة على التوقع . فقد ساهمت جميع هذه الخصائص فى إخفاء السؤال السياسى الرئيسى .. وهو آليات عمل هذا النظام - الذى لم يكف عن إدهاش المنظمات الماركسية بقراراته - والقوى التى تحرك سياساته .. كمقدمة لتحديد استراتيجية سياسية مستقلة للمنظمات الماركسية . وفى البداية كانت التحليلات التقليدية - وحتى البراجماتية الفاقدة للمعنى مثل "الطبيعة الزدوجة" - قادرة بشكل أو بآخر على إعادة تفسير الحدث بعد وقوعه . غير أن توالى المفاجآت أفقد الحركة بالضرورة الثقة بالنفس مع ظهور العجز المتكرر عن الفهم والتوقع . ويمكن القول بأن هذا الموقف من الناصرية ما زال ساريا حتى الآن لدى الأغلبية على الأقل .

وبالطبع ليس من الممكن إغفال صعوبة تقييم الانقلابات العسكرية "التقدمية" التى اجتاحت العالم الثالث آنذاك .. إذ كانت ظاهرة جديدة من نوعها .. ولم تكن الحركة الماركسية المصرية هى التى قدمت أغرب التفسيرات لها .. بل لعمل المساهمة "النظرية" الأقوى التى رسمت المواقف السياسية التابعة للحركة الماركسية من النظام قد أتت من "علماء" - وقل "فقهاء" - الاتحاد السوفيتى الذين أنشأوا نظرية "التطور اللارأسمالى" لتبرير التحالف الضرورى من جانب الاتحاد السوفيتى مع هذا النظام وما يشبهه . غير أن هذا لا يمنع من ملاحظة أن

هذه النظرية كانت أفضل بكثير من فكرة "المجموعة الاشتراكية فى السلطة" لأسباب بروتوكولية .. فقد كانت أكثر امتلاء بالمصطلحات الماركسية المعروفة .. وبالتالي تحوز قسما أكبر من المشروعية الفقهية .

إلا أن قبول هذه الفكرة وغيرها من قبل الماركسين المصريين إنما كان ينبع بالضبط من ولائهم الوطنية المترتبة على أيديولوجيتهم السائدة لديهم . وبعد انتهاء الحقبة الناصرية أصبحت الماركسية المصرية أميل إلى تبنى نظرية أعقد وأشمل لتبرير خيارها الوطنى .. هى نظرية التبعية ، التى تعد النظرية الأكثر أصالة فى التعبير عن صعود هذا النوع من الأنظمة فى ظل صراع العسكريين . وليس من الغريب أن أصبح معظم اليسار الماركسى فى مصر الآن يقول بها ، بل ويحمل لواء الوطنية بمفهوم متشدد وشامل .. وأنه كان المبادر باختراع مبدأ "الدفاع عن الثقافة القومية" ومُنظّر الخصوصية . إلا أن تفسير هذا الموقف الوطنى الراسخ من قبل جماعة تحرص دائما على القول بتمثيلها للطبقة العاملة يحتاج إلى الانتقال إلى نقطة أخرى : التكوين .

ثالثا : التكوين

تطرح هذه الورقة تصورا مبدئيا يقول أن المنظمات الماركسية المصرية فى ظل الناصرية كانت تمثل قطاعات من الإنتليجنسيا المصرية ، لا الطبقة العاملة . ولا محل هنا - نؤكد ثانيا - لفكرة الخيانة .. فالمسألة هى إيجاد تفسير أكفأ لمنطلقات وتوجهات وحركة وبنية هذه المنظمات فى إطار الظروف التاريخية التى أحاطت بنشأتها ونموها . والواقع أنه كثيرا ما أخذت المنظمات الماركسية المصرية على بعضها البعض أنها منظمات برجوازية صغيرة ، غير أن هذه الفكرة التى تسأتى فى معرض الجدل السياسى/ الفقهى لم تجر أبدا دراستها مجدية ، وأقصى ما يقال فى هذا الصدد أنها مرض أصاب حركة هى فى أساسها شيوعية عمالية . وإذا كانت فكرة المرض مناسبة لإدارة صراع سياسى حول مقولات نظرية مشتركة محل

للتزاع وتبادل الاتهامات فإنها مضللة تماما إذا كان هدفنا تفسير واقع الحركة السياسية الماركسية .. ذلك الواقع الذى يقول أن قطاعا كبيرا من الإنتليجنسيا المصرية قد تبني بالفعل الماركسية وناضل داخل هذه المنظمات وشكل غالبية كوادرها.

وأول ما يستلفت الانتباه أن صعود منظمات "الحركة الثانية" قد أتى ضمن سياق تاريخي شهد فجأة صعود منظمات عديدة تنتمي إلى الإنتليجنسيا المصرية وتعاذى الأحزاب البرلمانية التقليدية بشكل أو بآخر : مصر الفتاة ، الإخوان المسلمين ، الحزب الوطنى الجديد (بعد سقوط الحزب الوطنى القديم فى قبضة كبار الملاك) . وقد ظهرت إرهابات تمرد الإنتليجنسيا المصرية على تحالفها السابق مع كبار الملاك تحت ظل الوطنية فى مظاهرات ١٩٣٥ التى أجبرت الأحزاب البرلمانية على الائتلاف تحت قيادة النحاس ، مما أسفر فى النهاية عن توقيع معاهدة ١٩٣٦ . ثم أتت انشقاقات الوفد وأهمها الانشقاق السعدى لزيد من إضعاف قبضة مجمل أحزاب النظام البرلمانية على الجماهير الطلابية والإنتليجنسوية عموما . ومع تفاقم أزمة الإنتليجنسيا الاجتماعية والاقتصادية فى الأربعينات وتزايد معدلات البطالة التى تعاني منها ازداد اقترابها من هذه المنظمات المختلفة . ولكن لما كانت الإنتليجنسيا عموما لا تتمتع بثقل طبقي قوى فإن هذه المنظمات لم تفلح فى ترجمة شعبيتها المتزايدة إلى تواجد قوى فى البرلمان .. المؤسسة السياسية الشرعية الوحيدة التى يمكن نظريا أن تقدم لهم شيئا .. بأن تترجم أفكارهم عن "العدالة الاجتماعية" ومسئولية الحكومة عمن لا يملكون - التى لعبت المنظمات الماركسية دورا تاريخيا فى التمهيد لها - إلى سياسات واقعية ملموسة .

وتكمن أهمية هذا التحول التاريخي فى أن الإنتليجنسيا أصبحت أميل إلى طرح أفقها الأيديولوجي النهائى ، أو مجتمعتها المثالى ، مع تزايد سطحتها وانفصالها عن البرجوازية الحاكمة . ويقوم هذا الأفق بالضرورة على تحكم الدولة المطلق -

أى توليها مباشرة إدارة كافة الشؤون الاقتصادية والاجتماعية .. غير أن الإنتليجنسيا لا تبني فعليا هذه الفكرة النموذجية إلا فى ذروة أزمته الخاصة^(٢) . فبعد اليأس من النظام سرف ترى هذه الإنتليجنسيا فى تحكم الدولة ركيزة ضرورية للتغلب على أزمته باعتبار أنها هى المختصة بحكم مؤهلاتها بشئون إدارة جهاز الدولة الحديثة ، وسرى فى هذا التحكم الأداة المثلى لتحقيق أحلامها المثالية - أيا كانت - عن المجتمع : الوسائل الإدارية .

ولا شك أن صياغة المسألة على هذا الوجه المتطرف لم تحدث صراحة أبدا .. وإذا كان ثمة تناول فكرى أقرب ما يكون منها فهو تناول سلامة موسى - تلك الشخصية الطرفية سياسيا التى وقفت خارج جميع التيارات الرئيسية - فى نظريته شبه الاشتراكية شبه الفاشية عن "السوبرمان" ، القائمة على تقديس العقل وسلطته اللامتناهية .. وبالتالي سلطة الإنتليجنسيا حاملة العقل والتى يُفترض أن تكون منزهة عن كل غرض . كان لا بد لهذا التناول الصريح أن يكون على يد شخصية طرفية سياسيا .. فالإنتليجنسيا ليست لها القدرة على إقامة نظامها الطوبوى هذا .. وليس مشروعها مأخوذاً فى نقائه بقادر على اجتذاب أية طبقة اجتماعية مهمة . كما أنها بحكم فكرتها عن تجردها ، النابعة من علاقتها المباشرة بجهاز الدولة ، لا تستطيع أن تعي مطالبها إلا فى إطار أيديولوجيا مجردة تناسبها .. أى فى إطار نظرية عن التمثيل تجعل منها ممثلا لشيء أكبر منها .. كالطبقة العاملة أو الإسلام أو الوطن .

وفى إطار سيادة الأيديولوجيا الوطنية - ميراث ثورة ١٩١٩ - رُكبت الإنتليجنسيا المصرية المتمردة طبعتها الخاصة المختلفة - ومنها الماركسية - من الأيديولوجيا الوطنية .. فصورت هدفها ، وهو الدولة كلياة الجبروت ، على أنه

(٢) حول مسألة علاقة الإنتليجنسيا بالدولة الحديثة والأيديولوجيات المختلفة التى تتبناها فى الظروف المختلفة وظروف ظهور طبعة إنتليجنسوية من أيديولوجية الهوية الوطنية فى مصر ، راجع مقال : "الوداع الأخير للحرس القديم" .

الأداة المثلى لنصرة القضية الوطنية .. وهو ما لا يتحقق إلا بتصفية الدولة من "الخونة" وإقامة حلف وطنى شامل يهدر بصوت واحد وتلاشى فيه الاختلافات .

والحال أنه من المعروف جيدا أن الإنتليجنسيا المصرية لم تحتل فقط قيادة المنظمات الماركسية المختلفة ، ولكنها شكلت أغلبية كوادرها . وبينما تحقق شعار "التمصير" الذى كان يعنى أن تحتل الإنتليجنسيا المصرية موقع القيادة بدلا من الإنتليجنسيا الأجنبية والمتمصرة ، فإن شعار التعميل بمختلف أشكاله فشل فشلا ذريعا ما زال مستمرا حتى الآن . والحال أن شعار التمصير كان معبرا تماما عن اندفاع الحركة الماركسية الثانية بعيدا عن فلول الحركة الأولى الخطمة والاتجاه نحو تبنى "التحرر الوطنى" قاعدة أيديولوجية أساسية .. وموجها رئيسيا لماركسياتها .. أما التعميل فكان يتوقف على ظروف كثيرة أخرى .

وترى هذه الورقة أن مقولة "البرجوازية الصغيرة" غير دقيقة فى وصف تكوين هذه المنظمات .. فالعنى الدقيق للمصطلح يشير إلى أصحاب الأعمال الصغيرة كصغار التجار والزراع وأصحاب الورش .. ولم يكن هؤلاء بالقطع هم جمهور المنظمات الماركسية . وقد جرت كتابات ماركسية عديدة على إدماج الموظفين وأصحاب المهن الحرة فى فئة البرجوازية الصغيرة .. عادة مع اعتبارها قسم حديث منها . غير أن هذا التصنيف يعتمد على تشابهات هامشية تتعلق بالوضع الاجتماعى الوسطى بين البرجوازية والبروليتاريا .. فى حين أن الفروق الجوهرية من حيث الوضع فى عملية الإنتاج الاجتماعى - ولا داعى للخوض فيها هنا - أكثر أهمية بكثير وتجعل من الأجدى تحليليا أن تُفرد هذه الفئة - الإنتليجنسيا - وحدها .. خارج مفهوم البرجوازية الصغيرة .

أيا كان الأمر فإن هذه الورقة ترى أن فرضيتها القائلة بأن المنظمات الماركسية المصرية تمثل فئة من الإنتليجنسيا المصرية منتج تحليليا أكثر بما لا يقاس من الفكرة القائلة بأنها منظمات فاشلة للطبقة العاملة المصرية . فهذه الفرضية تتسق مع الأيديولوجيا الوطنية المجردة التى تبنتها وأعدت تدويرها لدى الكوادر

العمالية التي نجحت في تجنيدها ، ومع موقفها العملى من الحقوق السياسية للطبقة العاملة الذى كان تابعا لموقفها من قضية وطنية النظام ، حتى إذا صرفنا النظر عن تطورات حدثت في هذا الصدد . كذلك تتسق هذه الفرضية مع الملمح التمثيلى للفقه الماركسى المصرى الذى ناقشناه سابقا ، والذى يُعتبر كما سبق القول جانبا جوهريا من أيديولوجيات الإنتليجنسيا . كما أن الموقف السائد الذى يطرح الديمقراطية بشكل نجوى ضمن إطار أيديولوجيا وطنية مقدمة ، باعتبار أن الوطنية كانت الشعار المعتمد لما اصطُلح عليه بالمهام التاريخية ، يتفق تماما مع الأحلام الصوفية للإنتليجنسيا المتمردة الشابة .

وإذا كانت المنظمات الماركسية قد قبلت بمصادرة نشاطها ، فإن ذلك كان فى إطار تحقيق النظام حلم الإنتليجنسيا الكبير بإقامة الدولة القوية الموحدة التى كانت تزداد تغلغلا فى أحشاء المجتمع ويتعاضد دور جهازها الإدارى على جميع المستويات .. بما فى ذلك المستوى الأيديولوجى العزيز على قلب الإنتليجنسيا بحكم كونه تخصص صفوتها الدقيق . ولما كانت دعاية النظام الموجهة - وبجسُن تسميتها صراحة بغسيل المخ الجماعى (مع الاعتذار الشديد لجميع أحباء الناصرية) - تقول كلاما لا غبار عليه ككل من وجهة نظر الإنتليجنسيا الماركسية المصرية .. بل لعله كان فى جزء منه كلامها هى بالذات .. يكون لا جناح عليها إذا لاذت بأحضان "الأخ الأكبر" وخضعت لشروطه فى الغناء الوطنى والثورى - كما قالت أروى صالح . صحيح أنه كان من الأفضل كثيرا للإنتليجنسيا المصرية الماركسية أن تُمنح حق الغناء كما تشاء .. وحاولت مرارا إقناع النظام بأن ذلك لن يضره فى شىء .. إلا أنه إزاء الشروط الناصرية القاسية المصحوبة بالقمع المكثف لم تكن الخيارات كثيرة .. ولم يكن من الممكن أن تقاوم الإنتليجنسيا الماركسية إغراء جهاز الدولة كلى الجيروت الذى كان جزءا من أعز أحلامها أكثر مما فعلت .

ولعله لا يخلو من دلالة هنا أن مكتب الكتاب والفنانين برئاسة كمال عبد

الحليم كان رائد خط تأييد النظام على طول الخط^(٥٤) .. فهذه الكوادر التى تمثل صفوة الإنتليجنسيا - انطلاقا من فكرة الإنتليجنسيا عن نفسها باعتبارها مبدعة خلاقة - والتى حافظ النظام الفتنى المميز لحدتو على أيديها وأفكارها نظيفة من أى احتكاك بالطبقة التى يجبرونها ويتاضلون من أجلها بشكل رومانسى .. هذه الكوادر لم تجد فى داخلها أى مبرر من أى نوع للاستمرار فى مواجهة النظام . فدورها فى "تمثيل الوطن" فى وجهه "التقدمى" لن يتأثر .. بل لعل إمكانيات النظام الدعائية - الثقافية ستسمح لهم .. ليس فقط بحياة مريحة .. بل أيضا بتأثير أوسع وأكبر على الجماهير من خلال المطبوعات المدعومة والإذاعة والتلفزيون .. حيث سيكون بمستطاعهم أن "ينوروا" الجماهير على أوسع نطاق ، بل وأن يفرضوا عليها التنوير فرضا !! ويسهموا بذلك فى بناء "الاشتراكية الصامتة" التى لا يُسمع فيها صوت فوق صوت النظام والمظاهرات المؤيدة وقد تشققت فيها الحناجر من الهتاف للزعيم المفوض فى كل شىء . ولكن حتى ذلك لم يهنأوا به .. فسرعان ما وجدوا - بعد فوات الأوان - أن دورهم لا يعلو أن يكونوا أحد الأجنحة الأيديولوجية للنظام .. جنبا إلى جنب مع الإسلاميين والليبراليين و"الرجعيين" المتحالفين مع النظام فى أجهزة أيديولوجية مختلفة .. ودخل الجميع فى تنافس مرير على منح الشرعية للنظام .. كلٌ من وجهة نظره .. وفوقهم جميعا أجهزة "الأمن الثقافى" والعناصر الموثوق بها ، التى لا تُعرف لها أيديولوجية سوى عبادة الزعيم بكل الطرق . ولم يكن ثمة مهرب سوى إعادة ترديد فكرة الصراع مع الجناح الرجعى داخل السلطة ... أما الديمقراطية فقد انتهت الحاجة إليها ما دام النظام يسهر على تطبيق "النظام الاشتراكى" .



غير أن طرح المسألة على هذا النحو طرح مبسط للغاية .. ومع أن المادة

(٥٤) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ١٢٤ .

المتوفرة لا تسمح بتحليل أعقد وأشمل .. ومع أن غاية هذه الورقة طرح فرضية أكثر من التوصل إلى استنتاجات نهائية متكاملة .. فلا بد من أن نلاحظ هنا أنه وإن كانت الإنجليجيسيا المصرية عموما ثقلية وسلطوية حين تتمرد وتطرح أيديولوجيتها الخاصة .. فلا شك أن الحركة الماركسية الثانية قد تميزت بميل ديمقراطي قوى بالمقارنة بمنظمات مثل الحزب الوطني الجديد والإخوان المسلمين . وأهم ما تمل في هذا الميل تراثها النضالي الذي أرسى تقاليد كفاحية في حشد الجماهير وحثها على التمرد وعلاجها من عقدة الخوف من السلطة وتشجيعها على الدفاع عن حقوقها وتدريبها على أساليبه .. وهو ما يحتاج وحده إلى دراسة خاصة .

لقد قيل الكثير عن غياب الديمقراطية الداخلية عن أغلب التنظيمات الماركسية المصرية - والأجنبية - وعن الأسلوب التأمري في إدارة صراعاتها .. والتي حكى طرفا منها رفعت السعيد .. ولكن في كل الأحوال لم يكن نشاط المنظمات الماركسية الجماهيرى نجويا على غط الإخوان المسلمين .. بل اشتهرت الكوادر الماركسية بصداميتها وتجنبها للاتفاقات الفوقية .. وضربها للأمثلة على عدم خشية السلطة والاستهانة بها .. بشكل ربما بدا أحيانا مبالغا فيه وغير مبرر كفاية أمام الجماهير ذاتها .

إن تفسير التحدار الحركة الماركسية إلى ذيل للناصرية واستغنائها عن تراثها الديمقراطي يحتاج بالإضافة إلى ما قيل من قبل عن أيديولوجية الحركة ونظريتها وبيتها أخذ علاقتها بالناصرية بعين الاعتبار . فهذا التراث النضالي بالذات هو الذى جعل الحركة مصدر خطر محتمل بشكل دائم على النظام ، حتى وهى تؤيده . فالنظام وهو يحشد الجماهير بالوسائل الإعلامية/ الإدارية - هذا التعبير جائز تماما - كان لا بد وأن يعتبر أى نشاط مستقل من أية منظمة ماركسية مهما بلغ تأييدها له بمثابة إقامة جهاز مواز يمكن أن ينقلب عليه يوما ما . خصوصا أن تقاليد الكفاح الجماهيرى التى اشتهرت بها هذه المنظمات لم تكن مرغوبة أصلا - إذا

أردنا تعبيراً مخففاً - فى ظل الناصرية . لقد كان قانون الصمت التام هو الشرط الأول لاستمرار النظام برغم كل ادعاءاته التمثيلية العريضة .

كان الخلاف بين الحركة والنظام حول الموقف من حكم قاسم فى العراق نهاية بروفة التعاون مع المنظمات الماركسية المؤيدة ، متمثلاً فى السماح لها بقدر محدود ومحكوم من الحركة من داخل أجهزة النظام فحسب^(٥٥) .. فقد أوضح ذلك الخلاف أن استئناس المناضلين صعب وغير مأمون تماماً . بعدها أصبح هاجس النظام هو بالضبط كسر هذه الروح الكفاحية التى لم تتعلم ما يكفى من "الأدب" حين تتعامل مع السلطة "العليا" .. فكان التعذيب .. وكان أن أصبحت مخاطبة "الزعيم" كما يخاطب الناس بعضهم ، ولو بشكل ودى منطلق أصلاً من التأييد ، مبرراً كافياً للقتل .. ولسبب كهذا مات ذلك المناضل الماركسى الكبير وهو "فى عرض" "الزعيم" وتحت رحمة كلابه . وماذا يهم وقد ترك عشرات الآلاف من الجنود بعد ذلك بسنوات قليلة يجرّون فى الصحراء نحو القناة بلا معين .. غير أن كل ما أمكن فهمه من هذه الكارثة - للأسف - هو أن "الوطن" والزعيم قد هُزما .. وماذا عن هؤلاء الذين سيقوا للمذابح ؟ من حق المرء أن يصرخ غضباً .. وكفى عبادة للأصنام وانحناء لها .

على أية حال .. كان على النظام - هذا النظام بالذات - أن يحطم التقاليد الكفاحية للماركسيين بإذلالهم فى السجون .. ولا يمكن للمرء أن يتهمه بالتقصير فى ذلك . غير أن الشرط النهائى للتعاون الذى كان يكفل الاطمئنان التام للنظام كان إنهاء كل وجود لحركة مستقلة .. وهو ما عُرف بـ "الحل" .. ليضمن نهائياً عدم مواجهة مثل هذه الروح الكفاحية مرة أخرى . ونجح النظام فى دفع الحركة نحو حسم ترددها بين تراثها الكفاحى وأيديولوجيتها الوطنية التمثيلية لصالح الأخيرة . فقد وجدت الحركة نفسها محرومة عملياً من كل إمكانية للعمل

(٥٥) نفسه ، ص ٩٦ - ٩٨ . حيث يؤكد أن التحرك المستقل من جانب الماركسيين كان محظوراً ويقابل بالقمع حتى فى فترة "شهر العسل" هذه .

الجماهيرى ، بل وملقاة فى المعتقلات بكوادرها ومتعاطفها على حد سواء .. فماتت هذه التقاليد الكفاحية أو نامت عمليا ، وانتهت علاقة الحركة بالظهير العمالى الذى اتسع الوقت للنظام لامتنصاه داخل أجهزته العمالية البوليسية .. ليتغلب فى النهاية صوت "مكاتب الكتاب والقنانين" - إن جاز التعبير - فى المنظمات المختلفة^(٥٦) .. أى "صوت الوطن" الذى ما زال يدوى فى أروقة اليسار . لقد كانت هذه "المكاتب" بالتحديد هى ما يريد النظام من الحركة .. فحرص على توظيف الإنجليجيسيا الماركسية فى أجهزته لتواصل التغنى بأيديولوجيتها الوطنية المطعمة بـ"الاشتراكية العلمية" التى أقرها النظام . أما الكوادر العمالية والجماهيرية فشتها وأبعدها عن جميع مواقع التأثير الممكنة . لقد اختار النظام الأيديولوجيا الماركسية الوطنية حليفا له .. أما التراث النضالى الجماهيرى الذى يعلم عدم تقديس السلطة فقد رفضه بإصرار .. وكان قرارا الحل بمثابة قرارين بالانصباغ لهذا التفضيل . وكان السكوت على تشتيت العمال المناضلين .. الرفاق .. قرارا آخر اتخذته الإنجليجيسيا الماركسية يوميا وهى "تكافح ضد الرجعية" داخل أجهزة النظام .

ولعله من المهم أيضا أن نشير إلى أن عدم ظهور أى بديل للطبعة الوطنية من الماركسية له ثقل جماهيرى على كثرة المشاحنات بين المنظمات الماركسية وانشقاقاتها إنما يدل بشكل أو بآخر على غياب إمكانية فعلية آنذاك لقيام حركة مستقلة للطبقة العاملة المصرية .. وهو أمر يحتاج إلى دراسة أخرى .

(٥٦) يشير رفعت السعيد إلى رسالة أرسلت من أحد المناضلين إلى محمد شطا (حدثو) ، يشير فيها إلى انقسام الماركسيين إلى بعض منهم مستفيد يعيش فى ظل النظام عيشة ميسورة ويتق فىهم النظام ويمتحنهم مناصب وآخرين من الفقراء يشق فيهم الشعب وتطاردهم أجهزة السلطة : نفسه ، ص ص ١١٩ - ١٢٠ . ومعنى ما حاول جزء من هذه الورقة أن يؤصل هذه الرؤية التى تتم عن قدرة على رؤية أمور الماركسيين بحساسية عملية بعيدا عن أيديولوجيا التمثيل .



بقى أن أشير إلى حقيقة تُنسى عادة .. وهو أنه لا توجد كتابة بريئة .. وليست الكتابة التى مارسها الآن أقل إغراضا من غيرها . لا تتطلق هذه الورقة من افتراض إمكانية حركة مستقلة للطبقة العاملة الآن ، ولا تنفيها .. ولكنها تفترض أن الأيديولوجيا الوطنية الماركسية قد انتهى دورها بالفعل .. منذ زمن .. ليس بالنسبة للطبقة العاملة .. ولكن بالنسبة للفئة التى حملتها بالفعل : الإنتليجنسيا المصرية المدنية .. وبالأذات قطاعاتها الأكثر طموحا ومقدرة .

لقد كان من آثار استسلام المنظمات الماركسية للنظام - ولأسباب أخرى أيضا - أن انتقلت راية كفاح الإنتليجنسيا الساخطة إلى أيديولوجية الإسلام السياسى فى صورته التكفيرية .. وضد مجمل الفكرة الوطنية . وفى أقصى تعبيرات هذه الفكرة تطرفا سوف يقول شكرى مصطفى أنه لا يجد فارقا جوهريا بين أن تقتحم المباحث يته وأن يقتحمه جنود إسرائيل .. نازعا بذلك فكرة المشروع الوطنية ذاتها من جنورها .. وما كان بمقدور الإنتليجنسيا الماركسية أن تنجح وهى تطرح على الإنتليجنسيا المتمردة فى مواجهة هذا الموقف قصة صبرها الجميل وتأيلدها المتواصل للناصرية فى ظل التعذيب .

ومع اقتراب هذه المرحلة بدورها من نهايتها يبرز فى الأفق احتمال .. مجرد احتمال .. أن تتبنى الإنتليجنسيا خيارا آخر لحركتها .. يستفيد من التراث النبضالى التحررى للحركة الماركسية المصرية - الثانية أساسا - ويخلق بديلا سياسيا متحررا من أفكار الوصاية والتمثيل والأيديولوجيا الوطنية برمتها - بما فى ذلك طبعها الأخيرة المسماة الخصوصية والثقافة القومية والتى ترن فى أذنى رنة الخراب - لصالح أفق أوسع لحركات جماهيرية أكثر وعيا وأقل دوجمائية وأكثر شعورا بعالية عالمنا المعاصر .. وأكثر ديمقراطية واحتراما لأرواح الناس الذين يُجَرُّون بلا حياء للموت دفاعا عن شعارات مجردة ..

ولا داعى أيضا للبكاء على لبن الناصرية المسكوب .. خصوصا أنه كان

مغشوشا ... فالمصالح العمالية ليست هى الدفاع عن "المكتسبات الاشتراكية" والقطاع العام ، ولكنها حق التنظيم النقابى والسياسى المستقل للطبقة العاملة . والثقافة "القومية" لا تتهددها "القيم الأمريكية" ولا التطبيق ، ولكن يتهددها الافتقار إلى الاقتناع بحق مقاومة السلطات الاستبدادية والاحتجاج عليها بكافة الطرق . و"الشباب" لا يعانون من انهيار فى القيم العامة بمعايير الأيديولوجيا الوطنية ، ولكن من تكاثر حملة القيم على رأسه من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار .. كلهم يريد أن يفرض وصايته .. سواء باسم الوطن أو الدين أو العدالة أو ما شاءت الإنتليجنسيا الاستبدادية أن تخترع ... وقد آن لعقبة الوصاية الاستبدادية هذه أن تدفن غير مأسوف عليها .. آن لهذه الماكينة الثقافية الجهنمية أن تُوقف .. مرة وإلى الأبد .

كلا .. ليس العالم فقيرا إلى هذا الحد .. حد إجبارنا على الاختيار بين الأيديولوجية الوطنية وأيديولوجية الإسلام السياسى الشبيهة بها .. أو غيرها من أيديولوجيات الهوية الاستعبادية ، فهناك إمكانية .. مجرد إمكانية .. لاستعادة القيم النضالية التحررية للحركة الماركسية : القيم التى تعنى بتدريب الناس على المقاومة .. التى تنزل إلى واقعهم البسيط .. وتخلصهم من أيديولوجيات الهوية الاستبدادية التى - بدعوى رفعهم إلى مستوى قيم عظمى سرمدية - تستعبدهم ثم تنتهى بحاملها أنفسهم إلى أقصى درجات الاستعباد .. وكفى بالناصرية شهيدا



تعقيب منهجى وسياسى

برغم أن هذه المقالات لا تشكل فى مجموعها عرضاً منهجياً متسقاً للموقف الذى تدافع عنه ، لإنها فيما آمل تكفى لتحدى العديد من مسلمات ثقافة الهوية .. تلك "البؤرة الصراعية" المهيمنة الآن على أفق المجال الثقافى المعاصر فى مصر ، التى تشكل بالتالى محورا ونقطة انطلاق فى الصراع حول مختلف القضايا ، بدءا من "مستقبل السلام" فى المنطقة وانتهاء بأحداث ثقافية بحجة مثل نشر رواية "الصقار" . وإذا كان صحيحا أن "يومة ميترا لا تخلق إلا عند الفسق" فإن ثمة شواهد عديدة على دخول ثقافة الهوية مرحلة احتضار طويلة .. لعل من أهمها انتقال هذه الثقافة من "سوق المعنى" - أى الصراع حول الأفكار - إلى سوق الورق المطبوع - إن جاز التعبير - أى البيع عن طريق الإثارة القائمة على الدق المتواصل على طبلية الهوية فى كل كبيرة وصغيرة ، وبأعلى صوت ممكن .. مثلما شوهد فى "الدمستور" قبل إغلاقها هى والعديد من الدوريات المشابهة ، ويُشاهد الآن فى دوريات أخرى مثل الشعب وروز اليوسف .

غير أن ما يعينى هنا فى هذه الخاتمة التعقيبية ليس استكمال تفسير هذه الظاهرة ولا مواصلة نقدها ، وإنما استكشاف الأبعاد المنهجية والسياسية لهذا التفسير وذلك النقد .

وأقصد بالأبعاد المنهجية تحديد الأسس المنهجية التى استندت إليها هذه المقالات ضمنا ، وما تثيره هذه الأسس بشأن الموقف من قضية الحقيقة ، بينما أقصد بالأبعاد السياسية تحديد أكثر وضوحا للموقف من قضايا القيمة السياسية التى يمكن أن تترتب على هذه الأطروحة . وذلك بهدفين أساسيين : أولهما استباق إمكانيات سوء الفهم بقلر ما أستطيع أن أتوقعها ، والثانى إلقاء مزيد من

الضوء على الإشكاليات التي يثيرها هذا الطرح ، وهى : أنه لا يوجد نقاش ممكن بغير افتراض وجود الحقيقة - بألف لام التعريف - ولا يوجد هدف سياسى بغير قيمة تعتبر مطلقة . وسوف أبدأ بمناقشة المشكلة المنهجية نظرا لدورها التأسيسى من منظور الصراع الفكرى ، الذى هو المجال الذى يُسهم فيه هذا الكتاب .

مشكلة الحقيقة

سمعت هذه المقالات كما اتضح للقارئ إلى التشكيك فى بداهة سؤال الهوية بالدخول فى محاولة لتفسير سيادة هذا السؤال فى لحظة تاريخية معينة ، من حيث السياق التاريخى وتفاعل القوى الاجتماعية الذى ولّدها . وقد انطوى هذا الموقف على ما قد يبدو أنه إنكار لوجود الهوية .. لأن المقالات لم تنحز إلى أى من التصورات المطروحة عن حقيقة هوية الشعب ، سواء بالقول بوجود هوية واقعية أو هوية غموضية يجب أن نسعى إليها ، كما أنها لم تقدم تصورا جديدا منافسا بشأن ما يسمى "هويتنا" . ومن هذه الزاوية سوف يبدو هذا الطرح "عديميا" ، أو أنه يتهرب من السؤال الأساسى والختمى فى ظل سيادة ثقافة الهوية : ما هى هويتنا ؟ بينما قد يرى البعض أن هذا الطرح يرفض فكرة الهوية ذاتها ضمنا بغير أن يقول ذلك صراحة . ولكنى آمل أن يدرك القارئ أن هذا الانطباع غير صحيح لأننى حاولت فى بعض المقالات أن أوضح أن هوية الفرد والجماعة شىء متغير باستمرار ، ومتعدد الجوانب أيضا فى اللحظة الواحدة ، وأن أيديولوجيات الهوية - كما أشار أحد المقالات - عبارة عن تثبيت لأحد هذه الجوانب وتحويله إلى قوة قاهرة لأية خصوصيات أخرى .. منافسة أو فرعية . وبالتالي تكون أيديولوجيات الهوية قوى ميسامية/ أيديولوجية لا تكشف عن هوية بقدر ما أنها تصنعها ، أو بالأدق تساهم فى صنعها ، ثم تترجمها إلى مقولات سياسية وتحولها إلى بؤرة نشطة تجذب وتستبعد وتقمع وتحدد أطرا معينة للحركة ومجالا أيديولوجيا معيننا .

غير أن هذه الإجابة بدورها تنطوى على إشكالية رئيسية .. هى أنها تتكلم عن أيديولوجيات الهوية وآلياتها ، دون أن تتكلم عن الهوية ذاتها ، بما قد يعنى أنها "تتهمها" بأنها "وهم" - إن جاز التعبير - أو كذبة مُعرضة تهدف للقمع . وسوف أؤجل مناقشة مسألة القمع إلى الجزء السياسى من هذا التعقيب .. أما ما يعنينا هنا فهو أن المسألة تبدو كما لو أن "الهوية" ذاتها تخفى كقضية على أساس أنها كاذبة ، وأن تكذيبها بالتالى مطروح من وجهة نظر أخرى تعتبر نفسها الحقيقة الجديدة التى تحل محل الهوية الكاذبة هذه .

غير أن هذا بالضبط هو ما يسعى هذا الطرح إلى تجنبه . فمن الناحية المنهجية حاولت هذه المقالات - مقضية أثر ميشيل فوكو إلى حد ما ، ولكن ليس تماما - أن تقول أن أيديولوجيات الهوية ليست أكاذيب ، وإنما قوى ، انطلاقا من رفض الفكرة الشائعة التى تعتبر أن الفكر يختلف اختلافا جوهريا عن العنف والسلطة ، وأنه منفصل عنهما . وبالتالي فإن أيديولوجيات الهوية ليست أكاذيب إلا من منظور الحقيقة المطلقة ، أى من المنظور الذى تطرح به أيديولوجيات الهوية نفسها . ذلك أن أيديولوجيات الهوية تطرح نفسها بوصفها "الـ" حقيقة " ، أو بوصفها تعبيرا ودفاعا عن حقيقة ثابتة وقاطعة ، وبالتالي فإن ما طرحته المقالات يعنى بالنسبة لها محاولة لتفويضها من الجذور ، أى من ادعاء صحتها المطلقة (وهو هدف مقصود بالطبع) . ولكن من وجهة نظر هذه المقالات فإن سؤال "حقيقة الهوية" الذى تشترك كل أيديولوجيات الهوية فى الاعتراف بمشروعيتها المطلقة هو فكرة وسلطة وآلية فى ذات الوقت ، أو بؤرة "وهمية" أو "قوة عظمى" أنتجها وغذاها هذا الصراع الضارى بين أيديولوجيات الهوية حول تسييد إجابة معينة على هذا السؤال المشترك فى مواجهة الآخرين . وبهذا المعنى ليس سؤال الهوية كاذبا ، برغم أنه سلطوى ، ولا تكون أيديولوجيات الهوية وهمية ، وإنما تكون ، على العكس ، "حقائق" .. وبالأدق وقائع .. ولكن بمعنى مختلف تماما : أفعال هيمنة وُلدت فى سياقات أفعال تاريخية معينة ، ولا تخفى إلا من خلال تفاعلات

معينة .. أى أفعال أخرى .

وعلى ذلك تأسست هذه المقالات من الناحية المنهجية ، ضمنا ، على نظرية عامة فى الفعل عموما ، والفعل الأيديولوجى الفكرى خصوصا ، لتحل محل نظرية الحقيقة . ووفقا لهذه النظرية تكون الأيديولوجيات أفعالا ، وبالتالي فإنها تكون واقعية ، لا كاذبة ولا صادقة .. وعلى ذلك فإن كلمة "أيديولوجية" لا تعنى هنا ، على خلاف الاستخدام الشائع ، مجموعة الأكاذيب التى تخفى واقعا آخر .. تكشف عنه نظرية أخرى تدعى أنها هى التى تعبر عن الواقع ، وإنما تعنى الإشارة إلى نوع معين ، واقعى للغاية ، من الأفعال : الأفعال الأيديولوجية ، التى لا تقل واقعية عن غيرها من الأفعال الاجتماعية ، كالأفعال الاقتصادية مثلا .

وينطوى القول بأن الأيديولوجيات أفعال اجتماعية على التخلي عن فكرة "التعبير" ، أى القول بأن الفكر يعبر ، أو "يجب أن" يعبر ، عن شيء آخر يسمى الواقع أو حقيقة الواقع .. وأن معياره بالتالى هو التناظر : اتفاق الفكر مع الواقع . لأن الفكر كفعل اجتماعى هو جزء من الواقع الاجتماعى ، مثله مثل الأفعال الاقتصادية مثلا ، وبالتالي فإنه لا يقف "خارج" الواقع "ليعبر" عنه ، وإنما يمارس تأثيرا معينا . وهنا تجب الإشارة إلى أن هذا لا يعنى أن التصور القائل بأن الفكر يعبر عن الواقع هو محض خطأ ، لأن هذا التصور ، هو ذاته فعل أيديولوجى وآلية من آليات عمل الفكر ، وجزء من قوته كفعل . غير أن هذا لا يمنع من القول بأن اعتبار الفكر تعبيرا عن الواقع أمر لا ينتمى إلى ما يمكن أن يسمى "طبيعة الفكر" ، وإنما هو شكل الفعل الفكرى فى عصرنا هذا وحده . ففى هذا العصر يتسم الفكر باستمداد مشروعيته من القول بقيامه بهذا التعبير - على نحو صحيح فيما يدعى طبعاً - عن شيء آخر خارجه يسمى الواقع . وفى كل الأحوال فإن التصور القائل بأن الفكر فعل نوعى يجعل من المستحيل أن تقوم علاقته بغيره من الأفعال على التناظر .. فالأفعال لا تعبر عن بعضها البعض وإنما بالأحرى تتفاعل وفقا لقواعد محددة تتحدد من منظورات مختلفة .. تماما مثلما نقول أن الشمس

تساعد على غو الأشجار أو تعيقه ، لا أنها "تعبر" عنه .

وللهذه الأولى قد يبدو أن هذا التصور يؤدي إلى عدمية فكرية محضة ..
برغم كل هذا الكلام عن الفعل الفكرى والأيدىولوجى .. لأنه إذا كانت الأفكار
أفعالا كغيرها فسوف تفقد مصداقيتها التعبيرية التى اعتدنا عليها ، وتصبح كل
الأفكار متساوية من حيث كونها أفعال بعدما كانت متميزة من حيث كونها
صحيحة أو خاطئة ، جزئيا أو كليا . كما يمكن القول أيضا بأن هذا الطرح يؤدي
إلى القول بأن الأفكار السائدة هى الأفكار الصحيحة ، لأنها أفعال قوية ، أو أن
"الحقيقة هى مصلحة الأقوى" كما قال السفسطانيون قديما . وفى قول آخر يمكن
أن يقضى هذا التصور إلى القول بحتمية إقرار كل ما يُقال ، أو "كله ماشى" ، وهو
النقد الذى وُجّه كثيرا إلى أفكار ما بعد الحدائة كما تسمى ، أو ما بعد الجنيوية .

وقبل أن نوضح كيف يكون هذا التصور غير علمى يجب أن نشير إلى أن
تصور "التعبير" ، أى القول بتعبير الفكر عن الواقع ، الشائع والمألوف والمسلم به ،
لا يخلو من مشكلات خطيرة ، لأنه يفترض أنه يمكن أن يوجد موقع فكرى مستقل
مطلق نستطيع من خلاله أن نحكم الأفكار و"الواقع" بالطريقة المعروفة : طريقة
"الصح والخطأ" . وبصرف النظر عن مجمل تحليل فوكو للعلاقة بين المعرفة
والسلطة فإن فكرة "التعبير" نفسها تخون ذاتها يوما حين يتناول أنصارها أفكارا
أخرى غير التى يعينونها . فكل أيدىولوجية وكل فكرة تُخضع غيرها من
الأيدىولوجيات والأفكار المنافسة للتحليل انطلاقا من أنها أفعال مندرجة فى شبكة
الأفعال الاجتماعية ، وترفض أن تعتبرها "تعبيرا" عن الواقع . ويتخذ هذا التحليل
أشكالا مختلفة ، بدءا من المقولات الساذجة عن "المؤامرات" وانتهاء بالقول بأن
هذه الأيدىولوجيات المنافسة أدوات فى أيدي قوى متخلفة أو طبقات اجتماعية ،
أى قوى مجردة غير ملموسة بشكل مباشر ، موصومة بأنها رجعية ، وراغبة فى أن
"تشوه" صورة الواقع للحفاظ على سلطتها وبالتالي فإنها أفعال "مُغرصة" ولا تعبر
عن الواقع .

ويعنى أوضح فإن كل أيديولوجية تستثنى نفسها بالذات من تحليل الأفكار كأفعال اجتماعية ، لتنفرد بالقول بأنها ، وحدها ، التى تعبر عن الواقع ^(١) . ومن زاوية ما يمكن القول بأن التصور المطروح هنا يعد هذا النقد المتبادل على استقامته ليشمل المحتوى الأيديولوجى أو الفكرى بصفة عامة . غير أنه لهذا السبب بالذات يطرح بشكل حاد مشكلة "الـ"حقيقة" ، لأن جميع التصورات الأخرى تظل ، وهى تنتقد غيرها من التصورات باعتبارها أفعالا مُفرضة ، تستأثر لنفسها بموقع الحقيقة الحصين : الحقيقة بألف لام التعريف ، ثم تنطلق منه لإدانة الآخرين . ومن خلال هذا السلوك المتبادل بين الأيديولوجيات المختلفة تعترف جميعا بأن "شرف" التعبير عن الواقع تحتكره حقيقة واحدة ، ينحصر اختلافهم فى تعريفها . وبالتالي تتأكد من خلال هذا الصراع عينه بين حقائق مختلفة فكرة وجود حقيقة واحدة .

غير أن مد هذا النقد المتبادل على استقامته ليس إجراء بسيطاً ، لأنه يعنى التخلي عن هذا الموقع الحصين وعن فكرة الحقيقة الواحدة ومواجهة مشكلة "كله ماشى" التى أشرنا إليها .

وبداية ينبغى أن نقرر أن موقف "كله ماشى" مستحيل أصلاً . لأنه يفترض امتلاك موقع يقف على النقيض تماماً من موقع حملة "الحقيقة" على اختلافهم : موقع الانقصار المطلق إلى أى أساس وإلى أى موقع ، تاريخياً وجغرافياً وسياسياً واجتماعياً ... الخ . وهذا موقع خيالى ، يستحيل أن ينطبق على أحد ولو كان

(١) ربما تجدر الإشارة هنا إلى أن "الحاكمية" ذاتها تلجأ إلى ذلك - بوصفها أيديولوجية حديثة . فبرغم أنها تسبب نفسها إلى المطلق إلا أنها لا تكفى بذلك ، فتسعى من خلال أفكار الزامرة إلى إدانة الأيديولوجيات المنافسة بوصفها أفعالا اجتماعية "شريرة" تكمن خلفها مصالح . ومن خلال ذلك تقدم خريطة للواقع الأيديولوجى من وجهة نظرها . كما لا تخلو أكثر الأيديولوجيات المصرية المعاصرة "علمانية" من التأكيد على استثناء نفسها بدعوى أنها تعبر عن مسار التاريخ التقدمى ، أو عن "الحقيقة" بشأن هذا التاريخ .

صوفيا . فالصوفية ذاتها لها تاريخ ، ولها مقولات متغيرة عبر العصور ، ولها جماعاتها وخطاباتها الشبكية بفعالية مع خطابات معاصرة وفاعلة أخرى ، موروثه أو مستجدة . وأن تكون صوفيا يعنى أيضا أن يكون لك موقف من الخطابات الصوفية المختلفة ، فتتفق وتختلف ، وتؤيد وتجدد . فالصوفية ذاتها ليست كتلة مصمتة ولا متجانسة ، بل هى عالم حى من الصراعات .

غير أن المشكلة لا يمكن أن تُحل بهذه البساطة ، لأنه وإن كان موقف "كله ماشى" مستحيلا ، فإن البرهنة على استحالة لا تقضى عن البرهنة على إمكانية تعدد "الحقائق" . وتسمى هذه المشكلة فى الأدبيات الفلسفية مشكلة "المنظورية" perspectivism ، أى القول بتعدد المنظورات للواقع . وتوصف النظرية فى الأدبيات الفلسفية الناقدة باللا أدرية ، لأنها تنكر مبدأ الحقيقة ، وبأنها تدعى فى ذات الوقت أنها الحقيقة . بمعنى أنها فى نقدها هذا للحقيقة تقرر ضمنا أنها نظرية محايدة ومتعالية على كل المنظورات ، أى على الادعاءات المختلفة بامتلاك الحقيقة ، وبالتالي فإنها تدعى أنها منظور أشمل ، نُجح - يا للتناقض - فى أن يقول أخيرا الحقيقة - بألف لام التعريف - التى ينكر على الآخرين ادعاءهم بأنهم يقولونها ! ومعنى آخر يرى هذا النقد أنه يستحيل أن توجد فكرة لا تدعى أنها تقول "الـ"حقيقة" . وبالتالي فإن المنظورية هى الخدعة الكبرى ، لأنها حقيقة متحركة.

تلك هى المشكلة الجوهرية التى سأحاول الآن أن أساهم فى حلها بشكل ما . ويدفعنى إلى ذلك إدراك أن العودة إلى الموقع الحصين للحقيقة التعبيرية أصبح شبه مستحيل نظريا بعد هذا النقد الذى وجّهته المنظورية على مدى عقود مضت فى مختلف العلوم الإنسانية للمسلمات القديمة . وتمثل مساهمتى فى هذا الطرح الذى يقول بأن الأفكار أفعال ، ومحاولة التمسك به ليشمل المنظورية بدورها . بمعنى أن المنظورية ليست هى "الـ"حقيقة التى تُقال الآن أخيرا بشأن الفكر ، وإنما هى فعل اجتماعى فى المجال الفكرى والأيدىولوجى ، له سياقه الذى يفسره ، سواء كان فكرة هامشية أو سائدة - إذا سادت يوما ما . بل ويمكن - كغيرها

من الأفكار - أن تكون لها دلالات وآثار مختلفة تماما وفقا للسياقات الاجتماعية المختلفة التى تندرج ضمنها.

ومن جهة أخرى يتطلب الأمر أن نقرر أن نظرية الأفكار/ الأفعال ، أو المنظورية وفق تصورى لها ، لن تتعامل مع الأفكار بمنطق "الصح والخطأ" ، وإلا وقعت فى التناقض الذى أشرنا إليه . فهى لن تضع "أفكار الحقيقة" فى موقع الأخطاء لتدعى بناء على ذلك أنها قد نجحت فى كشفها . وإنما يجب أن تنطلق من أن هذه الأفكار ، كأفعال ، واقعية ، أو ظواهر تاريخية ، وأن المسألة ليست بالتالى الحكم على صحتها ، وإنما تعيين موقعها فى شبكة الأفعال الاجتماعية العامة وآثارها ودراسة تفاعلاتها . وبهذا المنطق سوف تغلب أيضا على اعتراض آخر .. فلن تعود كل الأفكار ممكنة فى كل زمان ومكان ، لأنه لا يوجد أى زمان ومكان تكون فيه جميع الأفعال ممكنة ، سواء كانت أفعالا فكرية أو اقتصادية أو غيرها . فبدلا من نظرية "التعبير" تكتسب الأفكار "واقعيته" ، أو فاعليتها ، عن طريق خصائصها العينية التى تمكنها من التفاعل مع أفعال اجتماعية أخرى فى لحظة تاريخية معينة . فالفعل الأيديولوجى أو الفكرى لا يقف فى فراغ تاريخى ، بل هو نوع معين من الأفعال الاجتماعية مندرج فى شبكة عامة من أفعال اجتماعية متنوعة ، يدين بوجوده إليها . وعموما فإن كل سياق اجتماعى/ تاريخى يفرض المنظومات الأيديولوجية المختلفة التى تناسب تكوينه المعقد . فالفكرة بوصفها فعلا لها حدودها وشروط إمكاناتها .. التى لا تحدد إمكانية وجودها من عدمه فحسب ، بل موقعها فى المجال الفكرى وتأثيرها فى هذا المجال وغيره من مجالات الفعل الاجتماعى . وعلى سبيل المثال فقد طُرحت فكرة مركزية الشمس بالنسبة للأرض فى الفكر اليونانى القديم كفرضية ضعيفة فى سياق الأبحاث الفلكية ، ولم تثر وقتها تلك الضجة الكبيرة التى أثارها حين أعاد برونو وجاليليو طرحها ، حيث أصبحت بؤرة صراع هائلة على مستويات عديدة أوسع من مجال الفلك وحده ، ولعبت دورا تأسيسيا فى صياغة الثقافة الحديثة فى أوروبا .

بذلك نكون قد فرغنا من الطرح الأولى بشأن المشكلة الرئيسية لنظرية الفكر/ الفعل . وننتقل الآن إلى تحديد موقع الأفعال الفكرية من الشبكة العامة للأفعال الاجتماعية ، ومدى استقلاليتها . ففهم الفكر كفعل لا يعنى أن المجال الأيديولوجي/ الفكرى عنصر تابع أو أداة فى الشبكة العامة للأفعال الاجتماعية ، فله سياقه الخاص الذى يحفظ له تماسكه الخاص كمجال . وأبسط مظاهر هذا السياق الخاص هو المعيار المشترك له ، والذى يمكن أن نسميه معيار "التفسير الأقوى" . ونعنى بالتفسير الأقوى القدرة على الربط بين أكبر مجموعة ممكنة من الوقائع وفق مبدأ تفسير معين . لأن تغطية أكبر مجموعة ممكنة من الوقائع يعنى التحكم فى التصورات السائدة عنها .. وبالتالي التأثير على مجالات أكبر من الأفكار المتداخلة فى شبكة القوى الاجتماعية العامة ، وهذا هو معيار القوة .. دون أن نُغفل بالطبع أن الوقائع ذاتها لا تتساوى فى أهميتها .. وأن السيطرة التفسيرية على عدد أقل من الوقائع الأكثر أهمية من حيث وضعها فى شبكة القوى الاجتماعية العامة يمكن أن يولّد قوة تفسيرية أقوى بكثير . غير أن الغرض من هذه الحاتمة هو مجرد الإشارة لحدود منهجية بما لا يسمح بالاستفاضة فى شرح التفاصيل . وفى جميع الأحوال فإن التفسير الأقوى مبدأ لا معنى له إلا بالمقارنة بين الأفكار المعاصرة حول نفس الموضوع .

أيضا يحتفظ المجال الأيديولوجي/ الفكرى بتماسكه بفعل سياقه التراكمي الخاص . فالأفكار المعاصرة لبعضها البعض تتخذ مواقف مختلفة من بعضها ، وتشترك الأفكار الجديدة مع الأفكار السابقة حتى تحفر لنفسها موقعا لمشروعيتها، لأنه لا توجد فكرة تنشأ من العدم ، أو بمعزل عن عالم الأفكار المعاصر لها ، بل هى تولد فى صميم شبكة التفاعل القائمة والتي لا تتوقف أبدا عن الحركة فى انتظار الجديد .. فالأفكار الجديدة تتخلق من خلال هذا التفاعل ذاته .

غير أن الفكر كفعل اجتماعى ليس مستقلا تماما .. بل مندرج كما قلنا فى الشبكة العامة للأفعال الاجتماعية .. ولا يمكن فهم تحولاته بغير وضعه فى سياق

الأفعال الاجتماعية بأوسع معنى ممكن . فإذا تناولنا معيار "التفسير الأقوى" الذى ذكرناه منذ قليل ، يمكن أن نلاحظ أن معيار قوة التفسير ذاته يختلف باختلاف العصور . فتفسير جميع الوقائع الاجتماعية والطبيعية من خلال النصوص الدينية وإدارة الصراعات الاجتماعية من خلال التبارى فى تفسير النص الدينى يقدم معايير مختلفة تماما للتفسير الأقوى عن معايير التفسير العلمى الأقوى المعاصرة . أما سيادة كل منهما فى حقب تاريخية مختلفة فإنما يعود إلى بنية شبكة الأفعال الاجتماعية العامة بأكثر مما يعود إلى مبدأ "التفسير الأقوى" الجرد بحذ ذاته . وإذا كان تفسير النص كمرجعية أعلى قد هُزم تاريخيا فى معركة جاليليو مع الكنيسة فإن هذه الهزيمة ترجع بلا شك إلى سياق اجتماعى أوسع بكثير ، جعل فكرة "إجراء تحقيق مع الطبيعة" ، بتعبير فوكو ، أكثر اتساقا مع مناهج التحقيق والانضباط التى ابتكرتها الكنيسة ذاتها من الأفكار العقائدية المسبقة التى تبتتها الكنيسة الرومانية بشأن العلاقة بين الأرض والشمس انطلاقا من النصوص المعتمدة ، فضلا عن اتساقها مع المصالح التجارية والميدانية الجديدة ، وأوضاع الإنتليجنسيا الحديثة المتنامية القوة فى عصر النهضة وما بعده .

كذلك فإن بمقدور الأفعال الاجتماعية المختلفة أن تدفع بفكرة معينة إلى الظلام ، سواء بالقمع أو حتى بالتجاهل . وقد تتوآكم الأفكار/ الأفعال المناقضة للسياق السائد دون أن تنجح ، بسبب غياب تحالفات مع قوى/ أفعال اجتماعية أخرى ، فى تحقيق ترابط يحولها إلى بؤرة قوية . وعلى ذلك فإن مبدأ "التفسير الأقوى" مثالى أكثر مما ينبغي ، إذا فهم على أنه الكلمة الأخيرة فى صراع الأفعال الفكرية ، لأنه يتصور أن صراع الأفعال الفكرية صراع منعزل للأفكار المجردة ، على غلط صراع اللاعبين المهذب فى مباريات الشطرنج ، ويتجاهل أن "قمع ألعاب اللغة" - على حد تعبير ليوتار - من داخل مجال الأفكار ومن خارجه ، جزء لا يتجزأ من لعبة الأفكار ذاتها .

وثمة معيار آخر لا يمكن إغفاله تماما .. يشمل كلا من السياق الخاص

والسياق العام للأفكار/ الأفعال ، هو قدرة الأفكار على توليد أفكار أخرى .
فالتفسير الأقوى ليس هو ما يُفسَّر فحسب ما هو معروف ، ولكن أيضا الذى
يفتح مجالات لاستكشاف وقائع صغرى أخرى ، ويبرهن على قدرته على
إدماجها. فالأفكار الكبرى ، مثل الأديان والماركسية ونظريتي أينشتين ونيوتن ، لم
تقدم فحسب تفسيرات قوية ، وإنما مجالات عمل ، فكرى أو سياسى أو كلاهما ،
جديدة وواعدة . ومن هنا هذه العبارة الشهيرة القائلة بأن "الأنبياء لا يهدون إلا
المهتدين" .. فالأفكار/ الأفعال الكبرى تأتى لكى تحتل أرضا مهددة ، تراكمت فيها
أفكار/ أفعال ، وأوضاع/ أفعال جزئية كثيرة وأصبحت مستعدة لهذا الفعل الأكبر
.. ليفسرها ويمتحنها وحده ويفتح لها آفاقا جديدة فى ذات الوقت .

ويقضى مجموع ما ذكر إلى أن دراسة الأفكار كأفعال ، كدراسة ، مهمة
واسعة للغاية ، ولا نهائية تقريبا ، حتى ولو قصرنا جهودنا على تفسير فكرة
واحدة مثل بؤرة الهوية الصراعية ، أو أحد أيدولوجيات الهوية . ومن هنا فإن
التفسير يكون دائما غير نهائى . غير أن المسألة ليست فى مدى "الاقتراب من
تفسير كامل" - وهى بالمناسبة فكرة متناقضة - وإنما هى مسألة الفعل الفكرى
كحدث مندرج فى شبكة الأفعال الاجتماعية . ذلك أن ما يجعل مهمة التفسير ،
سواء وفقا لنظرية الحقيقة أو غيرها ، متواصلة ليس السعى إلى التوصل إلى
"التفسير النهائى" الشامل ، وإنما لأنها مهمة داخلية فى سياق شبكة الأفعال
الاجتماعية الأوسع . فالمسألة المطروحة هنا ليست التفسير النهائى ، ولكن
التفسير الأقوى نسبيا ، بالإضافة إلى التحالفات الأقوى أيضا مع قوى الشبكة
الاجتماعية الأخرى .. الأمر الذى يؤكد مزيدا من التأكيد على أن جميع الأفكار ،
بما فيها الفكرة المطروحة هنا ، هى بالدرجة الأولى أفعال اجتماعية مندرجة فى
شبكة واسعة ، تستمد منها قيمتها وفعاليتها ، وليس من انطباق "موضوعى"
مدَّعى على الواقع .

فإذا عدنا إلى مسألة تساوى الأفكار فإن عدم مساواتها يرجع لوضعها داخل

شبكة الأفعال الفكرية خصوصا والأفعال الاجتماعية عموما ، وليس لأن بعضها يتميز بالشمول والإحاطة . ذلك لأن هذا الشمول يتطلب أن تحتل الفكرة المعنية جميع المواقع التي تنطلق منها الأفعال الاجتماعية المختلفة في ذات الوقت ، أو ، بالعكس ، أن تستطيع أن تخرج منها جميعا لتنظر من نقطة محايدة ، أو "برج عاجي" كما يقولون . ولا تستطيع أية فكرة أن تدعى أنها وحدها التي تتمتع بالوضع المركزى في عالم الأفكار .. لأن هذا يتطلب أولا تعيين المركز من نقطة محايدة .. أى النظرة الشاملة المستحيلة . وبالمقابل لا يستطيع الفكر - كفعل - أن يستقبل ، أو أن يكون بلا موقف ، لأنه عنصر من شبكة الأفعال الاجتماعية ، يستمر مؤثرا حتى في حالة الامتناع عن الفعل ، فضلا عن أنه لا يوجد فاعل اجتماعي ، ثقافي أو مياسى أو اقتصادى أو غير ذلك ، يكون في وضع الاختيار المطلق بين الفعل وعدم الفعل .. فهو لا يستطيع أن يتخذ موقف "كله ماشى" .

وعلى ذلك فإن تصور الأفكار كأفعال ، المطروح هنا ، لا يعنى بأى حال تقديم "ال" حقيقة بشأن الأفكار ، وإنما هو طرح يعتبر نفسه "تفسيرا أقوى" ، سواء من حيث شموله لوقائع موضوعه أو من حيث قدرته على توليد مزيد من الأفكار .. مدركا في ذات الوقت أنه ، كتصور ، فعل ، له موقع داخل الشبكة العامة للأفعال الاجتماعية ، ليس خارجها ولا أعلى منها ، ولا هو "يعبر" عنها .

على هذا النحو نكون قد طرحنا الافتراضات المنهجية التي تسمح بتناول الهوية كفعل أيديولوجي ، بعيدا عن أحكام فكرة صحة أيديولوجيات الهوية المختلفة أو خطأها . فالمطروح هنا ليس تكذيبها ولا تصديقها ، ولا ما يسمى في نظريات الحقيقة "كشف زيفها" ، بل تعريتها من مبدأ ادعاء التعبير عن "ال" حقيقة وتعيين موضعها في شبكة الأفعال الاجتماعية وبنيتها ، على نحو ما جاء في هذه المقالات .



وبناء على ما سبق يمكن أن أطرح تصورى عن البؤرة الأيديولوجية الصراعية على النحو الآتى :

١ - فى كل لحظة تاريخية معطاء ، وبصدد كل مسألة مطروحة للنزاع بين اتجاهات مختلفة يدعى كل منها أنه المعبر عن الحقيقة بشأنها ، توجد بقعة عمياء blind spot يعجز جميع الأطراف بالضرورة عن فحصها أو الكلام عن حقيقتها ، هى بالذات القيمة المشتركة التى يجرى حولها النزاع . وفى حالة الهوية سيكون مفهوم الهوية ذاته هو هذه البقعة العمياء ، لأنه يكون محل تقديس ، لا تساؤل . فهو بالنسبة لكل الأطراف بلدهى ، غير مُختلف على أهميته ووضعه ، برغم اختلافهم على تعريفه أو وصفه^(٢) . وفى ظل هذا الوضع ستكون رؤية كل طرف مُركزة على أفعال الآخرين المتصارعين معه على احتلال ذات الموقع ، أى ستنبس الرؤية على المواقع النسبية لكل منهم من الهدف المُجمع عليه .

٢ - إذا افترضنا أيضا وجود مراقب خارجى ، ليس بمعنى أنه محايد ، ولكن بمعنى أنه لا يشارك بحكم موقع معين يشغله فى الشبكة الكلية فى الصراع على هذا المفهوم - وإن كان يشارك بالطبع فى صراعات أخرى - سنجد أن هذا المراقب سيرى صورة مختلفة تماما .. فسوف يرى المتصارعين كجماعة واحدة محتشدة ومتحلقة فى مكان واحد حول هدف واحد تتفق على أهميته .. وبالتالي ستكون رؤيته منصبة على محور الصراع : الهدف ذاته، ولن تنكشف له القوارق الدقيقة بين مواقع المتعارضين بوضوح .

٣ - أما إذا دققنا النظر فى وضع أحد معسكرات الهوية الكبرى ، فسيتضح لنا أنه ليس هذه الكتلة المصمتة المتحدة التى تبدو للوهلة الأولى ، بل غابة واسعة مليئة بالأشجار ، البعض فى القلب ، والبعض فى المواجهة ، والبعض فى الأطراف . وبعض هذه الأطراف يكون أكثر قربا من أحد الاتجاهات المتنافسة

(٢) فى حكاية القيل والعميان ، برغم أنها تُروى عادة لتبرهن على نسبية الحقيقة نلاحظ أن جميع العميان قد اتفقوا على أنه يوجد جسم محدد فى مكان محدد وأن منهج التعرف عليه هو اللمس ، وأن هذه المسألة مهمة تستحق الجهد ، ثم ينشأ التنازع حول ماهية أو صفة هذا الجسم .

الأخرى . وعلى سبيل المثال فإن حملة الأيديولوجية الحاكمة ليسوا سواء ، فبعضهم أكثر اقترابا من فكرة الحقوق الديمقراطية ، أو بالعكس من فكرة السلطة المطلقة للفقيه أو الزعيم ، وبعضهم أكثر تصالحا مع الفكرة القومية العربية من غيرهم ... الخ . ومعنى آخر فإن النقطة الضخمة التي تمثل الاحتشاد في معسكر هوية محدد متبدلو عن قرب مكونة من عدد كبير من التجمعات الأصغر التي يمكن أن نرصدها بؤرة صراعية طرفية تحفظ للمعسكر المعنى تماسكه .. مثل فكرة الحاكمية المشتركة بين جميع فصائل الحركة الإسلامية ، والتي يحدد الموقف منها "نمط التكفير" لكل فصيل ، والذي يمنحه توجهه السياسى الخاص ... وهكذا . وفي خضم حركة الصراع قد تتبادل هذه التجمعات مواقعها ، فيحتل بعضها القلب بعدما كان فى الأطراف .. حسب سياق التطورات العامة المحيطة والتحالفات الناجحة ... الخ .

٤ - ومن المفهوم أنه سواء بالنسبة للمعسكرات الكبرى أو مكوناتها من التجمعات الأصغر أو المراقب الخارجى المفترض ، أننا لسنا بصدد نقاط ساكنة مرسومة على سطح ، بل بصدد قوى تتجاذب وتتنافر ، وتقوى وتضعف بالخشد والانفراط .. وباختصار : أفعال . وبالتالي نحن نفترض هنا أن المعسكرات الكبرى ليست سوى تجمعات كبرى من القوى ، ولهذا السبب تجذب من حولها تجمعات أخرى أصغر ، لها بؤرها الصراعية الصغيرة ، وتقل قوة جاذبيتها مع ازدياد المسافة - إذا استخدمنا هذا التشبيه الميكانيكى من باب التبسيط . وبالتالي أيضا فإن المراقب الخارجى الذى افترضناه يمكن أن يشغل مواقع نسبية متعددة ، بحيث يكون أقرب إلى أحد المعسكرات الكبرى المتصارعة من سواء .. وبالتالي يمكن أن يُعتبر من زاوية ما أحد الأطراف البعيدة أو الهامشية لأحد المعسكرات ، وإن كان يتمرد عليها (وهذا بالنسبة يمكن أن ينطبق على هذا الطرح نفسه) .

٥ - توجد علاقة اعتماد متبادل بين البؤرة الصراعية (أو الوهمية .. بمعنى غير المرئية) وبين القوى المتصارعة عليها .. لأن هذه البؤرة ضرورية لإضفاء المعنى

على الصراع ذاته ، وهي بالتالي تعزز موقف كل المتصارعين عليها ، وفي ذات الوقت تستمد منهم القوة . ويتّرب على ذلك توليد قوة تستعيد كل الأطراف الأخرى غير المشاركة في الصراع ، أو خلع الشرعية عن مواقفها . كذلك تقيد هذه القوة كل طرف من أطراف الصراع الكيرى وتحول بينه وبين الانحراف عنها . ولذا - في الأحوال العادية - يكون الجناح المسمى الوسط داخل كل معسكر أقوى الأجنحة ، لأنه معنى بالبوّرة الصراعية الكيرى ذاتها .. أما الأجنحة الطرفية فهي المؤهلة أكثر للتجديد والتمرد أو حتى الالتحاق بمعسكرات منافسة في أوقات الأزمات الحادة .. بينما تتميز الأجنحة المتشددة باهتمامها بالبوّرة الصراعية الطرفية الداخلية (داخل المعسكر ذاته) أكثر من البوّرة الصراعية العامة.

٦ - ونظرا لهذا الارتباط الشديد بين القوى المتصارعة والبوّرة الصراعية - سواء على مستوى البوّرة الصراعية العامة أو الطرفية الداخلية ، فإن ثمة ضغوطا متواصلة لإشراك الجميع في مبدأ الصراع ذاته ، وسعى دائب لاستيراد قوى من أية حقول قوة (أى فعل) أخرى . ومن أمثلة ذلك على صعيد البوّرة الأيديولوجية العامة أدلجة الفن والأدب ، من خلال النقد الفني والأدبي الأيديولوجي ، أو أدلجة مفاهيم الأسرة وإدماجها في الصراع السياسي من خلال النقد الأخلاقي ... الخ . ويجرى هذا الاستيراد بمنطق التحالف أو تبادل المنافع . فالأديب اليسارى مثلا سيحقق له الجناح الأيديولوجي اليسارى الشهرة وفي ذات الوقت سوف يُفيد التيار السياسي الذي يؤيده . ولذلك أيضا فإن كل رفض صريح للاعتراف بالبوّرة الصراعية ومركزيتها سيواجه بالهجوم المشترك من كل الأطراف المتصارعة ، باسم رفض الإباحية أو بالقول بمؤامرات مشتركة مع الأعداء ... الخ . ويضفى الصراع بين الأطراف الرئيسية حدة أكبر على مثل هذه الاتهامات لأن الهجوم على أعداء البوّرة الصراعية العامة يعنى إثبات مزيد من الولاء لها في إطار التنافس المحموم بين هذه الأطراف على امتلاكها ، كما يعنى بالنسبة للصراع الداخلى فى كل معسكر التنافس بين الأجنحة والفصائل المختلفة على إثبات الكفاءة فى العمل

العام .

٧ - وإذا كانت هذه الشبكة مفتحة كما هو واضح إلى عشرات القوى والمنظورات (حيث أن كل طرف له منظور وقدرة على الرؤية تتفق مع وضعه داخل الشبكة الكلية) ، فإنها أيضا تجتمع في حقل صراعات وحيد جامع ، متعلق حول بؤرة الصراع الرئيسية ، بحيث تشكل أوضاع هذا الحقل المتباينة شروط وجود بالنسبة لكل طرف على حدة ، بينما تشكل أوضاع الحقل ذاتها من تباين مواقع الأطراف المختلفة وضغوطها الفاعلة والبؤر الفرعية .. دون أن يمكن رد أحدهما إلى الآخر باعتباره أصلا له .

٨ - ومع ذلك فهذه الوحدة ليست شاملة ولا كلية ، ولا قابلة للاختزال في مفهوم شامل . لأنه أولا يستحيل أن يوجد مفهوم بلا موقع ، أى بلا وضع داخل شبكة صراعات المفاهيم الكلية ، وبالتالي لا يوجد مفهوم شامل أو كلى . وثانيا لأن حقول الصراع كثيرة .. وبالتالي يمكن أن تنفصل أجزاء من شبكة ما لتدخل في مجال شبكة أخرى مختلفة . فقد يفصل الأدب مثلا عن الشبكة الأيديولوجية العامة ويتلاعب بها ضمن مجال خاص . وفوق ذلك فإن الأطراف البعيدة على حواف الشبكة تنسج بحكم موقعها بؤرها الصراعية الصغيرة على أطراف النظام العام دون أن تجذب انتباهها ، وهو ما قد يؤدي في ظروف تاريخية معينة إلى قلب التوازنات الكبرى . فذات يوم ، مثلا ، فوجئت الإمبراطورية الرومانية بصعود المسيحية التي آمن بها ما يقدر بعشر السكان قبل الاعتراف بها رسميا . لأنها صعدت من مجال بعيد تماما عن اهتمامات الإمبراطورية وصراعاتها الكبرى ، هو مجال الديانة اليهودية المنسية ، ولأنها كانت تمارس نوعا من المقاومة لا تعرف الإمبراطورية كيف تتعامل معه بمنظوراتها .. فلا يوجد جيش لتتزمه ولا مقاتلين لتأسرهم ولا ملكيات لتصادرها . ومع ذلك فإن هذه القوى الهامشية لا تنمو من العدم ولا بحرية مطلقة ، وإنما كجزء من تفاعلات الشبكة الكبرى .

٩ - ومن الواضح أن هذه النقاط السابقة تطرح تصورا مؤداه وجود شبكة

من صراعات القوى (وتحالفاتها أيضا) ، هى ذاتها التى تضفى القيمة والحقيقة على موضوع الصراع . فلا المبدأ سابق على القوى المدافعة عنه ولا القوى سابقة على المبدأ .. فكلاهما ضرورى .. أو بمعنى أوضح أننا يصدد نوع من التحليل التزامنى (الذى يتناول لحظة معينة) ، لا تحليلا تاريخيا يبحث عن الأصل . فالأصل والمبدأ وغير ذلك من المطلقات يتم ردها ، أو بالأدق رد إعادة إنتاجها ، إلى واقع الصراع اللحظى .. ومن الناحية التاريخية ، نكون أمام تسلسل لا نهائى من التضاعلات المتراكمة والتى تؤدى إلى تغيرات مستمرة فى الضغوط بين قوى الشبكة ، لا نلمح منها عادة إلا نتائجها الكبرى ، التى تتمثل فى التغيرات التى تمس البؤرة الصراعية الكبرى .

١٠ - ويتضح من ذلك كله أيضا أنه برغم سيادة بؤرة صراعية ما فى لحظة محددة فى أية شبكة نوعية ، تمنح هذه الشبكة استقلالها النسبى داخل شبكة الأفعال الاجتماعية العامة ، فإن هذه الشبكة مليئة أيضا بالبؤر الصراعية الصغرى ، سواء داخل المعسكرات الكبرى أو على هوامش الشبكة المعنية . أما بالنسبة للتفاعلات الممكنة بين البؤر والقوى الكبرى والصغرى فمسألة تحتاج إلى دراسة واسعة لا تحمّلها هذه الحافمة . ولكن من الضرورى أن نشير هنا إلى أن البؤر والقوى الكبرى لا تهيمن على نظيرتها الصغرى بصفة مطلقة ، وإنما تكون هذه المسألة من جهة محل صراع ومقاومة ، وتكون من جهة أخرى معتمدة على سمات معينة فى البؤر والقوى الصغرى تجعلها قابلة للتدخل من جانب نظيرتها الأكبر . وعلى سبيل المثال فقد وجدت مجمل القوى السياسية الكبرى ، وما يرافقها من مفريات جهاز الدولة والمجتمع الحديث ، صعوبة كبرى فى التأثير على جماعة "التكفير والهجرة" (حسب اسم الشهرة) التى رفضت الحضارة الحديثة من حيث المبدأ . كذلك فإن القانون ، كفعل سلطة مركزى مدعوم بقوة الدولة الهائلة ، لا يستطيع أن يفعل إلا من خلال النزاعات الصغرى النوعية بين الأفراد ، وتوازنات معينة فى عوالمهم الخاصة تجعل البعض منهم يقرر أن يستفيد من قوة مؤسسات

القانون فى حسم صراعاته . وهو قرار يتوقف على عوامل كثيرة بخلاف مجرد صدور القانون . كما تنبغى الإشارة أيضا إلى أن البؤر والقوى الصغرى تساهم بدورها فى صياغة توجهات القوى الكبرى ، التى لا تستطيع أن تفعل فى فضاء يقتصر عليها وحدها . وقد شرح فوكو هذا الجانب الأخير بتفصيل أكبر .

١١ - ويفترض هذا الطرح أنه لا ينطبق على صراعات القوى الأيديولوجية/ السياسية وحدها .. وإنما أيضا على الأفكار بمحد ذاتها . فالأيديولوجيات ذاتها ليست وحدات مصممة ، بل مكونة من مقولات متعددة مركبة ، يمكن أن نسمى كل وحدة صغرى منها "أيديولوجيم" [مثلما نسمى وحدة الصوت : فونيم] ، ويمكن بالتالى أن نرسم شبكة تتأثر الأيديولوجيمات ونكتشف الأيديولوجيمات المركبة والطرفية والعلاقة مع أيديولوجيمات الأيديولوجيات المنافسة الأخرى . وهذه بالطبع مجرد إشارة أولية لاتجاه منهجى ممكن .

١٢ - ومواءم بالنسبة للصراعات السياسية أو التكوينات الفكرية أو الأيديولوجية ، من الواضح أن هذه الأطروحة المنهجية التى تقول بأن الأفكار أفعال تفترض وجود وحدات صغرى تتشكل منها قوى الشبكة ، سواء القوى الكبرى أو التابعة . ومن حيث العلاقة بين هذه المكونات الصغرى والتشكيلات الأكبر فإن كلا منهما ينتج الآخر . ففى مجال الأفكار الذى يعيننا هنا فإن الوقائع لا "تُكتشف" أو يتم إحياؤها إلا انطلاقا من فرضيات عامة معينة . ففكرة روح الشعب مثلا هى التى تلهم البحث فى مجال الفلكلور و"اكتشاف" ما يتعلق به . وفى ذات الوقت فإن الوقائع التى يتم الكشف عنها فى سياق البحث ولا تستجيب للفرضيات الفكرية تصبح "أيديولوجيمات" عاصية مؤهلة يوما ما للمشاركة فى بؤرة صراعية جديدة ، لأنها تحدث مبدأ "التفسير الأقوى" وأوجدت بالتالى مجالا لعمل أفكار عامة بديلة ممكنة .



ويمكن أن نقول أن المخطط المنهجى المطروح هنا يهدف إلى ما يمكن أن نسميه وصف استراتيجية تكوين الواحد ، أو "الحقيقة" - حقيقة الواحد طبعا - أيا كان موضوعها ، وذلك بهدف التفسير : بمعنى أن المنظور المطروح بُنيت نجاحه بقدر اتساع طاقته التفسيرية إن جاز التعبير . وبهذا المعنى فإنه لا يقف على النقيض من نظريات الحقيقة وإن كان يتجاوزها ، لأنه مثل كل نظريات الحقيقة يتناول نفس الموضوع : تفسير الواقع . غير أن ما يميز هذا الطرح هو التخلي عن طموح إنشاء المحاكم الفكرية والأيدولوجية التى تدعى الحياد وتكلم باسم المبادئ المطلقة ، وبالتالي يُخفض حجم الأوهام الأيدولوجية القمعية .. فهو لا يطرح نفسه إلا بوصفه تجريدا أفضل أو أكثر قدرة على التفسير ، وبالتالي فإن ما يطرحه فى أية لحظة معطاة قابل من وجهة نظره نفسها للتغيير وحلول منظورات أفضل وأدق .. فضلا عن أنه أشبه بالقوالب المنطقية الفارغة لنطق أرسطر ، أى لا يفرض على أى باحث لتكوين أيدولوجى أو فكرى معين نتائج معينة بشكل مسبق .

غير أن هذا الطرح ، مع ذلك ، لا يدعى الحياد ، ولا يشير بلحظة مجيدة ينتهى فيها الصراع ، بل هو فى المقام الأول إنشاء لموقع يصارع ضد الحقيقة الواحدة ، بتفسيرها وتفكيك أوهامها . غير أن هذا الحدث بدوره ليس أكثر من لحظة فى تاريخ الصراع ، أصبحت ممكنة الآن بفعل تراكمات - أى أفعال - ليست محض معرفية ، بل ميسية واقتصادية واجتماعية وتكنولوجية وغير ذلك . وهى تراكمات أصبحت تسمح بإزالة الفكر من فوق عرشه الوهمى ومعاملته كغيره من الظواهر . فببساطة ، وكما هو معروف من عهد ماركس ونييتشة ، لا توجد مشروعية فكرية للفكر ، بل مشروعية اجتماعية بأوسع معنى ممكن للكلمة ، هذا فضلا عن أن القضية ليست قضية مشروعية أصلا .. لأن كل ظاهرة فكرية مهما بلغت هامشيتها أو قمردها ، أى مهما قلت مشروعيها العملية ، هى مكوّن قابل للتفسير من مكونات "الشبكة" أو البنية الاجتماعية ككل فى لحظة وجودها .

وبالتالى فإن كل ما قيل بشأن أطروحات الهوية المختلفة ، وإن كان ينزع عنها قدسيته ، التى ربما كانت ضرورية بالنسبة لها كأيدولوجيات وحادية المظهر تثبث بادعاء احتكار "الـ" حقيقة ، فإنه لا "يشجبها" ، بل يفسرها . ولا شك أن التفسير بطبيعته هادم للمقدمات ، ولكنه لا يحل محلها . وبمعنى آخر فإن تجاوز معارك الهوية ليس رهنا بمجرد نزع مشروعاتها المقدمة ، بل هو رهن بتفاعل اجتماعى واسع داخل الشبكة الكلية التى تكتنفها وتحركها . ذلك أن تجاوز القضايا المركزية المهيمنة لا يعتمد على مجرد نقدها .. ناهيك عن أن هذا النقد قد لا يطرح بالضرورة أفقا بديلا .

لقد سعت هذه الأطروحة المنهجية إلى إدراج الفكر (وفكر الهوية طبعاً) ضمن نظرية عامة فى الفعل . وبدلاً من نظرية الهوية (بالمعنى المنطقى الأرسطى العام : أ=) يفرض هذا المنهج أن كل هوية ، بالمعنى الأرسطى ، أو حقيقة ، هى فعل تم تثبيتته فى مفهوم ، كما تفترض أن المفهوم ذاته فعل ، سلاح للتملك ، سواء فى عالم الفكر المحض أم العالم الاجتماعى عموماً .. فالفعل هو الذى يحدد الصفة والمفهوم .

وفوق ذلك يمكن القول بأن هذا النموذج النهجى الذى لمسنا أبعاده لمسا سريعاً من القوة والشمول بحيث أنه قادر على إنتاج "أنطولوجيا" كاملة . فنحن نستطيع أن نعممه على أية ظاهرة اجتماعية أو طبيعية ، لأن كل كائن ، لأنه فعل ، هو فى ذات الوقت نفى أو سلب (مقولة هيغل الشهيرة : كل تعين سلب وكل سلب تعين ، منقولة على صعيد الفعل) ، لأنه يحتل مكاناً لا يحتله كائن آخر ، ويتمتع بخصائص فاعلة فى غيره من الكائنات . فكل وجود هو إذن فعل استبعاد وقبول .. وبالتالى فهو "منظور" . فالبكترى على سبيل المثال لها منظور .. لأنها "تدرك" العالم فى حدود قدرتها الكيميائية على استقبال المؤثرات ، وتتحرك وفقاً لهذه القدرة وتعمل وتحوّل غيرها من الموجودات . فالسألة ليست فحسب أن الفكر فعل اجتماعى لكائن طبيعى (الإنسان) ، ولكن أيضاً أن كل وجود فعل ..

لأن كل وجود هو فى حده الأدنى تمييز واستبعاد وانتقاء ، كالفكر . ذلك أنه لا يوجد وجود محايد أو "طبيعى" ، فكل وجود فعل ، لأنه - شئنا أم أبينا - فرض لأمر واقع : لأنه يفرض على كل ما يحيط به أخذه فى الحسبان .. دون أن يعنى هذا بالطبع أنه ينشئ وجوده بنفسه . وعلى سبيل المثال فإن العالم الذى نعيش فيه مكون من ذرات ، وهذه الذرات ليست سوى الحالة التى وصلت إليها المادة بعد الانفجار العظيم بزمان معين ، أى فى ظل درجة معينة مما يمكن أن نسميه الضغط العام للكون .. فالذرة إذن كيان يدين بوجوده لمجموع توزيع المادة فى الكون فى لحظة معينة . وعلى غمط التحديدات المنهجية السابقة نستطيع أن نقول أنه إذا كان كل وجود فعل فإن هذا الفعل بدوره ليس ممكنا فى طبيعته وخصائصه إلا فى ظل شبكة عامة معطاة سلفا من الأفعال .

بناء على ذلك كله لم تطرح هذه المقالات سؤالاً عن "هوية" مصر ، ولكن عن "خطابات حقيقة" حول الهوية نشأت فى ظروف معينة وواكبت إنشاء الدولة الحديثة ، التى تعد أجهزتها أساس كل شعور قومى . وهذا هو أساس ما أكدت عليه المقالات من أن أفكار الهوية لا "تكشف" الهوية وإنما تخلقها خلقاً ، وتجمع خصوصيات يعينها وتعمق خصوصيات أخرى وتخلق منها بصورة صراعية ضمن سياق عام لإنشاء القومية بالحديد والنار . وبناء على التحديدات المنهجية السابقة لم تقل هذه المقالات بأن نشأة أيديولوجيات الهوية أمر يترتب بشكل آلى على فعل إنشاء الدولة الحديثة ، وإنما أشارت إلى الدور الكبير الذى لعبته الإنتليجنسيا الحديثة فى إبراز مفهوم الهوية كبؤرة صراعية مع تصاعد احتجاجها على النظام فى أوقات مختلفة . وعلى ذلك فإن الهوية كبؤرة صراعية محورية نشأت فى ظل خريطة محددة من الصراعات (أى الأفعال) الاجتماعية التى واكبت إنشاء وتوطيد دعائم سلطة هذه الدولة ونشرها فى أعماق البلاد ونفوس الأفراد . وبغير هذه الخريطة المحددة من الصراعات ، ووضع الإنتليجنسيا الحديثة داخلها ، كان يمكن للصراع الأيديولوجى أن يتخذ مساراً آخر ، حتى مع وجود الدولة القومية

الحديثة . وأخيرا فإن محاولة فك هيمنة أيديولوجيات الهوية تدرك أنها فعل هدم مقصود ، وليس مجرد اكتشاف "حقيقة" ، ولا تلزمها من فكرة أن تكون حقيقة أكثر من أن تكون مناسبة ، كفعل أيديولوجي ، لآفاق تغيرات اجتماعية ، محلية وعالمية ، ممكنة في الحاضر والمستقبل ... وهذا ما ينقلنا إلى التعقيب السياسي .

مشكلة القيمة

كانت المقدمة التي كتبها طارق البشري عام ١٩٨١ لطبعته الثانية من كتابه الأشهر "الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢" شهادة فكرية عالية القيمة عن تحول واحد من كبار مفكرينا - في تقديري - إلى تبنى أيديولوجية الهوية الإسلامية .. أو بالأدق الخطوة الأولى في هذا التحول . وبالطبع فإنني لا أنوي هنا أن أناقش مجمل الأسس الفكرية لهذه المقدمة المهمة ، ولكن سأأخذ منها ما يتعلق بمشكلة "الموضوعية" في مقابل "الالتزام" . فوفقا لطرح طارق البشري فإن العلاقة بينهما تشبه العلاقة بين "علم" الحرب وقرار القتال ، والباحث بالجندى :

محاولة نزع عنصر الانتماء من الباحث في تناوله لقضايا قومه ، هو جزء من عملية "تحييده" ، أى عزله عن قضايا وطنه وشعبه ، أى أن خلع الانتماء يُفقد خلع الباحث نفسه ... وعندما يتم ذلك نكون قد اغتربنا عن ديارنا وعن أنفسنا ...

على الجندى أن يكون موضوعيا بطبيعة الحال ، ومعترفًا بالحقائق إلى أقصى درجة ، ودارسا لكل ما يحيط به . ولكن إذا اشترطنا عليه فى كل ذلك أن يطرح انتماءه ، لأنه مجرد تمييز قد يخفى عنه الحقائق ، إن فعلنا ذلك نكون قد حيّدناه ، أى أخفينا عنه أهم الحقائق ، وهى من هو وما وجهته . نكون قد اشترطنا عليه ليمسك بالسلاح أن تشمل عيناه ، وهما من الناحية القتالية نفسها ، أهم من السلاح فى يده بطبيعة الحال . هذا السلاح الضريير سلاح أعزل ، فاقد للوجهة والمنطلق (ص ص ١٠ - ١١ من مقدمة الطبعة الثانية).

وكما هو واضح فإن الباحث - ولنقل المثقف عموما - جندى .. والبحث والثقافة هما سلاحان يستخدمهما بصدد معركة معينة ، هى الدفاع عن قومه (ولنقل هويته) . ويقول لنا طارق البشرى أن هذا الجندى يجب أن يكون موضوعيا ، بالطبع لكي يتعرف على نقاط الضعف والقوة فى جيشه (أى قومه) وجيش الأعداء على حد سواء . ولكن انحيازه ليس بالطبع مرتبطا بهذا التحليل الموضوعى ، فهو ينتمى لهذا الجيش وليس الجيش الآخر ، وهذه هو تحقيق أفضل النتائج لجيشه وليس الانحياز لواقع موضوعى مجرد . فهو إذن منحاز لقومه دون أن يمنع ذلك من الرؤية الموضوعية . وبمعنى آخر فإن المفكر يفكر فى حدود مهمته القتالية ، فى حدود هويته المعطاة سلفا . وكما يتضح من سياق المناقشة كما أوردها طارق البشرى فإن الموضوعية مسألة نسبية ، أما الالتزام فليس نسبيا بأى حال .

وهكذا يمكن أن نقول أن طارق البشرى يطرح تصورا "منظوريا" .. فالموقع الذى ترى منه ثابت ، أو يجب أن يكون ثابتا ، بفعل التزام أخلاقى وانتماء أصلى، أما الرؤية الموضوعية فاجتهاد تال لهذا الانتماء ، يعوق على قدرتك وما أتيح لك أن تعرفه . فالجندى لا يعرف طبعاً كل كبيرة وصغيرة عن جيشه هو ، ناهيك عن جيش العدو .. وقد يصل بالتالى إلى نتائج خاطئة جزئيا أو كليا عن نواحي القوة والضعف .. ولكنه يظل ملتزما دائما بأنه يحاول أن يحقق "النصر" . وعلى ذلك فإن ما رصدناه بصدد أيديولوجيات الهوية كواقع يتم تحليله وفقا للمنهج المذكور سابقا ، يقدمه طارق البشرى هنا من الناحية العكسية ، كالتزام أصلى ، على الباحث/ الجندى أن يكافح للحفاظ عليه ، بحيث لا يقع فى شرك الأعداء الذين يخدعونهم بمقولة "الموضوعية المطلقة" . فالالتزام ، الذى يمكن أن نسميه من حيث المنهج المطروح هنا الموقع الخاص داخل الشبكة الاجتماعية والأيديولوجية يقدمه طارق البشرى من زاوية اختيارية وأخلاقية .

وإذا أحيينا أن نمث هذا التصور على استقامته مستقول أن عليك أن تفهم

دوافع جنود (باحثي) الأعداء ، ولكنك لن تتبناها أيا كانت قوة منطقها .. فهذه هى الخيانة بعينها . عليك أيضا أن تحرم ذلك الجندى الخصم بقدر الإمكان من فهم مواطن قوتك وضعفك ، ولك أن تستخدم كل الوسائل الممكنة فى خداعه . وأنت إذن ، كجندى ، تشكل مع جيشك ذاتا فى مواجهة ذات نقيضة أخرى ، لها أهدافها المناقضة تماما لأهدافك . غير أن مطلب الموضوعية سوف يجعلك فيما أظن تحاول أن تفهمه كذات أخرى نقيضة .. وهذا - على صعيد الفكر السائد هنا - موقف أكثر تقدما بكثير من بروجندا الهوية "الشغالة" هنا ليل نهار، والتي تعجز عجزا مطلقا عن مجرد طرح فكرة فهم الأعداء ودوافعهم . غير أن هذا الموقف الموضوعى ، القائم على الاعتراف بذات الخصم المتميزة ، ليس طبعاً أكثر من خطوة لنفيها ، لتحويلها إلى موضوع ، سواء بمحاولة زعزعة إيمان جندى العدو الذى افترضناه بقضيته ، أو بتعطيم إرادته وابتلاعه وإدماجه عن طريق الحرب . فانت كجندى تدرك أن عدوك ذات نقيضة ، وتحترم هذه الحقيقة مؤقنا ، ولكن بهدف إنهاؤها وتحويله إلى موضوع لك .. فالعسكرات الثقافية محددة سلفا: إنها خنادق الهوية .

فعلى خلاف ليوتار المثالي الذى ينادى باحترام استقلالية "ألعاب اللغة" - أى الأفكار ، وإدانة كل محاولة للحد من حرية هذه الألعاب ، يطرح البشرى تصورا أداتيا تماما للفكر : فالفكر جندى فى خدمة الهوية . وبالتالي أستطيع أن أقول أنه مضطر لأن يقبل منطقيا بجميع أنواع القمع إذا ثبت أنها تحقق مصلحة الهوية المختارة . ولا أقصد طبعاً أن طارق البشرى ، فى كتاباته فى التاريخ ، معاد لحرية الفكر ، ولا أنه ممن يؤرخون كنوع من المناورة المحسوبة فى خطة حرية ، بكل ما يتطلبه ذلك من خداع وإخفاء للأفكار ، وربما الوقائع أيضا .. بل ربما كانت كتاباته المهمة نموذجاً عكسياً تماماً . ولكن المسألة هنا هى ما يترتب منطقياً على التشبيه الذى اختاره للمفكر .. التشبيه بالجندى .

وإذا كنا نتذكر ، فقد بدأنا هذا التعقيب بسؤالين ، كان لثانيهما عن القيمة ،

ويقول : كيف يمكن أن يوجد هدف سياسي بغير قيمة مطلقة ؟ وبرغم اتفاق هذه المقالات مع طارق البشرى بشأن نسبية الطرح المعرفي عموما لارتباطه بالموقع الذي يشغله الرأى ، فإنها على خلاف طرحه "أدانت" - إن جاز التعبير - أطروحات الهوية لأنها تضى على ذاتها قيمة مطلقة ، ورفضت الموقع الذى أدمن المثقفون هنا على ادعائه ، وهو القول بأنهم ضمير الأمة - أيا كانت هذه الأمة فى مفهوماتهم المختلفة . فإذا جازينا طارق البشرى فى تشبيهه العسكرى يمكن أن نقول أن هذه المقالات تفترض نوعا آخر من المثقفين/ الجنود .. فمن هو ذلك الجندى ؟

لو افترضنا أننا أمام جندى غير مشبع تماما بـ "التوجيه المعنوى" الذى يجعل منه جنديا منتحيا على نحو ما يريد طارق البشرى ، فسوف يرى الأمور بمنظور مختلف تماما . فهو لم يتلع بسهولة بروباغندا "التوجيه المعنوى" التى تُمارس عليه يوميا من جانب أجهزة "الجيش" ، ولن يسمح بالتالى بأن تدعه هذه الأجهزة "يكشف" فجأة أنه "أصلا" جندى من جنود الدين أو الوطن أو العروبة وما إلى ذلك ، وسيظل يتذكر أنه قد تم محبه من قريته أو حيه بالقوة الجبرية ، وأخضع لتدريبات وعقوبات وأوامر بغير أن يكون مطلوبا منه أن يفهمها أو يقول رأيه فيها .. ناهيك عن أن يوافق عليها ، فضلا عن غسيل المخ المتواصل والمحظورات التى لا تنتهى ، التى تهدف بالضبط إلى الحفاظ على وضعه كجندى ، أى كحرس مسخر فى آلة الوطن والدين وما إلى ذلك . وسوف يدرك جيدا أنه إذا حاول أن يبدى رأيا فى المعركة وجنودها فسيكون مهددا بالحاكمة العسكرية بتهمة الخيانة العظمى . أما بالنسبة للمثقف غير المشبع بالتوجيه المعنوى فيدرك أن مصيره هو "بوتقة التكفير" التى تناولتها المقالات مرارا .

وسوف يدرك هذا الجندى ، إذن ، أن الحرب من خنادق الهوية لم تكن بالنسبة له خيارا ولا قرارا أخلاقيا أو غيره ، على نحو ما توحى صياغة طارق البشرى ، بل أمرا عسكريا جبريا ، أو بالأدق ضغوط متواصلة من جانب

الأيديولوجيات السائدة ، أو "التوجيه المعنوي" ، لتصوير الأمر على أنه معركة الخاصة "البديهيّة" والوحيدة التي تستحق حياته نفسها .

وإذا أمعن هذا الجندي الافتراضي فكره قليلا فسوف يدرك أن جنود الأعداء لا يختلف وضعهم عن وضع زملائه ، وأنهم إما مجبرين على القتال وإما تعرضوا لعمليات غسيل مخ جعلتهم متلهفين حقا على قتله . غير أن هذا الجندي لن يخلص من ذلك إلى التمرد مباشرة .. فسوف يدرك أنه نظرا لوقوعه في الأسر بالفعل (أى أسر جيش الأمة والدين وما إلى ذلك) فإنه قد أصبح عمليا تحت رحمة، وأن من مصلحته أن تنجح خطط "جيشه" العسكرية ، لأن نجاحها سيعنى تقليل الخسائر البشرية ، وبالتالي تقليل فرص قتله هو وزملائه فى المعركة التي لم يخترها ولم يكن له رأى فيها .

فإذا تصورنا أن هذا الجندي قد قرر أن يُعمل فكره فى وضع استراتيجيّة تنجيه من هذا المأزق فسوف تكون على الأرجح تدبير نوع من القرار الجماعى الذى يجعل أجهزة "الأمة" عاجزة عن إلقاء القبض عليهم وردّهم إلى "هويتهم" المنصوص عليها . وسوف يحاول طبعاً أن ينشر هذه الفكرة إذا استطاع عند جنود الأعداء أنفسهم . ولكن عليه أيضا أن يقنع المدنيين .. فكيف يهرب مع زملائه إذا كان سيواجه بعد هربه بيته معادية ترفض مشروعه أصلا ؟

غير أن هذا كله يعنى أن جندينا الافتراضى هذا أصبح يفكر بطريقة مختلفة تماما عن طريقة الهوية .. وأن القيمة لم تعد بالنسبة له مطلقة ، وإنما مناسية فحسب .. فهو لا يفكر كممثل للأمة ، وإنما كفرد يبحث عن حريته .. وهو لا يتكلم باسم أمة أو جيش أو أى مطلق آخر ، بل باسم قيمة نسبية تتعلق بأن يعمل الإنسان ما هو مقتنع به ، وأن يملك مصيره بيديه ، وأن يختار معاركه . صحيح أن هذا الموقف يشبه من أحد نواحيه "الأمر الأخلاقى المطلق" عند كانط ، ولكنه من ناحية أخرى غير محدد سلفا .. فهى أخلاق نسبية وفقا لمقتضى الحال .

والحال أن المثقف المصرى ليس حتى هذا الجندي المتسمى الذى يصفه طارق

البشرى ، فهو لا توضع فى يديه أسلحة ، بل يرى نفسه ، على العكس ، مسئولا عن وضعها فى أيدي "الأمة" . فهو إذن على أقل تقدير "ضابط" على مدى تاريخه المعاصر . والضابط يتصرف دائما كقائد محتمل ، برغم أنه مرعوس ، فوظيفته ، مثل ملاحظ العمال فى المصنع ، أن يفرض الانضباط وينقل التعليمات ويشرف على تنفيذها ، ويمارس بوصفه "ضابطا ثقافيا" مهمة أساسية ، هى "التوجيه العنوى" بالذات . فإذا لم يعجبه القائد فإن طموحه يتلخص فى أن يحل محله .. ويبدأ فى الشعور بأنه وحده القادر على إصلاح الأحوال ووضع الحطة الصحيحة للنصر . فإذا كانت الهوية تستند من حيث النظرية إلى مقولة الحقيقة فإنها تستند من حيث القيمة إلى مقولة القيادة : قيادة العرب ومصر والإسلام ... الخ .. أو مقولة "ضمير الأمة" . فالمثقف المصرى ضابط ، سواء بحكم موقعه الاجتماعى أو بحكم أيديولوجية الهوية التى يحملها . وبالتالي فإن طموحه يتمثل فى أن يصل إلى موقع القائد .. إما بالرقى تحت جناحه أو بالانقلاب عليه .. برغم أن جانباً كبيراً من هؤلاء المثقفين جنود ، أو حتى أقل من ذلك ، مهمشين خارج النابز الثقافية الكبرى . ولكنهم فى الغالب الأعم من الحالات ، بفعل امتيازات الإنتليجنسيا المصرية ، يقبلون عقلية القائد ويعملون على نقل "أوامر" القائد الحالى ، أو قل أحد القادة الحالىين حسب أيديولوجية الهوية التى يعتنقها كل منهم ، إلى الجنود الحقيقيين ، "الشعب" الذى يستهلك الأفكار ، أو إقناعه ، إذا كان مثقف الهوية متمردا ، بأن تحسن أوضاعه إنما يكمن بالضبط فى تغيير القيادة ، ومساعدته هو على احتلال هذا الموقع .

نخلص من ذلك إلى أن "النظرة الموضوعية" التى يقترحها طارق البشرى ليست هى "النظرة" الوحيدة الممكنة ، ليست هى "النظرة الموضوعية" بألف لام التعريف . كما أن القيمة التى يطرحها ليست القيمة الوحيدة الممكنة .. فهى نظرة الضابط ، وقيمة القائد الثقافى .. الذى قد يحب جنوده ويهتم بأمرهم ، ولكن فى إطار الطاعة والهدف المحدد سلفا ، والذى ترتبط عنده القيمة بتحقيق

النصر لهويته .. التى تؤكد أجهزة "التوجيه المعنوى" التى يباشر الإشراف عليها لكل الجنود المحتملين أنها "القيمة" ، وأنها "الحقيقة" ، بل ومعنى الحياة الوحيد .

كذلك تتميز نظرة البشرى الموضوعية لهذا السبب بأنها لا أخلاقية بعمق .. فكما تكون الأعمال الأكثر قذارة كالتجسس والقتل الجماعى والخداع هى الأكثر بطولة ما دامت تمارس تحت عباءة الهوية المقدسة (رأفت الهجان مثلا) ، تكون أفعال التكفير والتشهير هى الأكثر خلودا وتأثيرا فى الممارسة الثقافية .

ومثلما يخفى الضابط عن جنوده معظم المعلومات عن العدو - سوى ما يفيد فى توجيههم للقتال ، بعد "تفتيح أعينهم" بالتوجيه المعنوى - يَنْهَى مثقف الهوية "الشعب" عن التأثير بأفكار الهويات المضادة والأفكار المضادة للهوية على السواء ، ويطالب بحظر النشر وحماية الأمة وما إلى ذلك . وبرغم أن هذا كله لا يكاد يتصل بإسهامات طارق البشرى البارزة كمؤرخ ، فإنه ينطبق على منظوره ، وعلى الكثير مما ينشره الواقفون معه فى ذات الخندق ، بل وفى خنادق الهوية الأخرى المعادية .

والحال أن المشكلة ليست هى الهوية أصلا .. بل ويمكن من زاوية ما أن تُعتبر هذه المقالات نفسها "شديدة" الانتماء لهوية ما ، بقدر ما أنها "مهمومة" - حسب التعبير السائد - بمشكلات الثقافة المصرية المعاصرة وطابعها القمعى . غير أن طرح مشكلة الهوية كبؤرة للفعل الثقافى ذاته .. أو بعبارة أكثر "عسكرية" : جعل التدريب العسكرى الأساسى منصبا على "تفتيح الأعين" ، لا معرفة الواقع ولا حتى حمل السلاح واستخدامه ، هو أمر يُخفى أكثر مما يُظهر ، ويُخفى على وجه التحديد هنا طابعه القمعى اللا أخلاقى .

ومن الواضح أن هذه المقالات ، إذ تنطلق من رفض وصاية الدولة والمثقف ، ترفض منظور هذا "الضابط الثقافى" ، وتطرح بالمقابل ثقافة تقوم على العداء للوصاية بكافة أشكالها ، يمكن أن تسمى تجاوزا "ثقافة المقاومة" . أما لماذا "تجاوزا" ، فلأن المقصود ليس وضع "الحيز" فى مقابل "الشر" : المقاومة فى مواجهة

الوصاية .. وذلك لسببين : أولهما أن ثقافة الحرية أو المقاومة هي سلطة ، مثل كل ثقافة ، بل وقابلة للانقلاب إلى أسوأ أشكال السلطة : القمع باسم الدفاع عن الحرية بالذات ، على نحو مطالبات التتويجين عندنا برقاب الإسلاميين باسم الحرية. كذلك فإن ثقافة الهوية هي من أحد جوانبها ، خصوصا في ماضيها الجيد ، ثقافة مقاومة من أحد نواحيها : مقاومة الريف لاستغلال المدينة ، والأقاليم للعاصمة ، والعاصمة للنظام العالمى الجديد . إلا أننى أعتقد أن هذه المقاومة لم تتج إلى اكتساب هذا الزى الهوياتى ، وتبنى هذا الكلام الكثير عن "الموروث والوافد" ، إلا بسبب الافتقار إلى تقاليد المقاومة المباشرة ذاتها ، فتحو إلى استبدال قهر يقهر وسلطة "خيرة" بسلطة "سيئة" .

ومن أحد الجوانب يمكن أن نعتبر اتجاه الحكم إلى الاهتمام بالصعيد وتنميته استجابة لاحتجاج الإرهاب الهوياتى . ومن هذه الزاوية يمكن أن نقول أن مقاومة الصعيد قد حققت بطريقة ملغية وخطرة بعض مطالبه المهمة . أما خطورة هذه الطريقة فلها جوانب متعددة ، منها إزهاق أرواح الأبرياء ، الذى ينطوى على استنخاصها فى سبيل المبدأ ، وتآكل ذهنيات أعضاء هذه المنظمات أنفسهم بالدخول فى نوع بالغ الضيق من المعتقدات ، والنزعة الديكتاتورية الواضحة ، حيث لا يسعى هؤلاء الناس ، مثل كل خَمَلَة أيديولوجيات الهوية ، إلا إلى استبدال قهر يعتبرونه شرا بقهر آخر يعتبرونه خيرا ورسالة إلهية .. فالجميع يقبض "التوجيه المعنوى" مع اختلاف المحتوى جزئيا . والأهم من ذلك كله أن هذه الطريقة فى المقاومة ترمخ السلبية بين أوسع القطاعات ، حيث يجد الناس أنفسهم محصورين بين نيران النخبة الحاكمة ونيران النخبة "المجاهدة" ، ليكون دورهم فى النهاية هو دور الغنيمة التى تتنازع عليها النخب التى تعتبرهم ملحقا ، أو جنودا ، لها وتدعى الكلام باسمهم ويأمرهم خيهرم الخاص ، سواء خيهرم فى الدنيا وحدها أو فى الدنيا والآخرة معا .

كذلك فإن ثقافة الهوية لها أمس موضوعية ، عملت على استمرارها حتى

وقتنا هذا ، أهمها الاحتياج الذى يفرزه الريف ، أو بالأدق الانتقال من الريف والبنادر للمدن الكبرى ، إلى ثقافة هوية تعويضية عن الأمان المفقود ، خصوصا إذا بقى وضع المعلمين الاجتماعى على سونه . فحل الهوية حل سهل وبديهي ومتوفر .. وهو يعرض عن قيم المحافظة التقليدية ويخلمها .. كما يخلم فى ذات الوقت طموحات الارتقاء الاجتماعى من خلال الاحتجاج باسم الهوية ضد الدولة . واعتقد أن هذا التفسير أفضل من القول بأن أيديولوجيات الهوية تمثل احتجاج الموروث والأصيل على الوافد والدخيل . وبهذا المعنى تحتاج ثقافة المقاومة إلى تغليب فكرة حق المقاومة وتنظيمها على النقد الأخلاقى الذى يدور حول فكرة فساد الدولة والتحلل الاجتماعى وما يسمى "أزمة الانتماء" .

فالمسألة إذن ليست إيجاد "طريق ثالث" - إذا استخدمنا أحدث المصطلحات - بين الفساد والإرهاب كما يطرح البعض ، بل إدراك أن ما يسمى الإرهاب يعمل كحجة لدعم ما يسمى الفساد ، والعكس بالعكس ، وأن القضية الغائبة هنا ليست البحث عن "حجر الفلاسفة" الثالث أو العاشر ، ولكن تأكيد حق المقاومة المباشرة ، حق التنظيم المستقل ، حق الاحتجاج على الدولة وأجهزتها بغير أقتعة هوياتية ، أى بلا وصاية ، وبغير دق طبول الحرب على الفساد والإرهاب .. تلك الطبول التى لا تدعم المقاومة بقدر ما تسبب الصمم وتكرس أدوار لخب هامشية أصبحت دعايتها من أجل الحشد غير فاعلة .

غير أن تأكيد حقوق المقاومة المباشرة على حساب ثقافة الهوية لا يعنى على الإطلاق المطالبة "بمحظر" هذه الثقافة بأيديولوجياتها المختلفة ، ولا تجريمها واستعداد الدولة عليها بالطبع ، لأن ذلك يعنى إنهاء المقاومة قبل أن تبدأ ، بتكريس السلطوية ووحدة الحقيقة . فالمطروح هنا ليس "توجيها معنويا" بديلا ، وإنما ثقافة إبداعية متحررة من المحظورات . بل ويمكن القول بأن "ثقافة المقاومة" - اصطلاحا - تقبل التحالف مع ثقافات الهوية أو بعضها بصدد كل قضية تسلك فيها هذه الثقافات كثقافة مقاومة . فالمطروح هنا ليس "تكفير" ثقافة الهوية باسم الحرية ،

وإنما تغير المنظور العام للثقافة بمجمله .

وبالطبع فإن هذا الاقتراح ليس مقدما إلى "جنرالات" الثقافة .. فالجنرال لن يستطيع أن يفكر إلا بوصفه جنرالا ، حتى لو كان جيشه قد هُزم مد : من بعيد .. ولكنه مقدم إلى "البروليتاريا الثقافية" التى تتشكل الآن وتتحدد مواقع "ظلائها" فى العشرات من مراكز الأبحاث الجديدة ومنظمات العمل الأهلى والصحف الكثيرة الجديدة وقنوات التلفزيون المتكاثرة ، يعملون فى جمع وتصنيف المعلومات وتجميع الوثائق وإعداد الندوات والمؤتمرات والبرامج ونشر الأبحاث . وهى فئة يُنظر ، فى ضوء تكنولوجيا المعلومات الجديدة والتطورات التى ترتبت عليها فى البلدان المتقدمة ، أن تتسع .

وهم أيضا يشكلون جيلا جديدا ، اكتسب وعيه فى عهد ما بعد الحروب وما بعد الناصرية ، وفى ظل نظام مستقر أعيدت فيه صياغة الأدوار الثقافية بشكل أكثر "ليبرالية" بكثير من الوضع الناصرى وما قبله ، وفى ظل انفتاح أكبر بكثير على الثقافات "الخارجية" ووفرة فى وسائل الاتصال الفكرى بالخارج التى لا تنى النخبة القديمة عن التحذير من مخاطرها . تلك هى الأوراق الراجحة فى يد "ثقافة المقاومة" المقترحة فى مواجهة ثقافة الهوية ، التى تفقد على مدى عقود طابعها كثافة مقاومة ، وتزداد سميتها السلطوية تجذرا .. وبالدات فى مواقع المعارضة للحكم القائم أكثر من مواقع السلطة .

وفى مواجهة ما يشتكى منه مثقف الهوية من تآكل المقاومة السياسية وصعود هيئة الدولة - وليس رخاوتها كما يدعى جلال أمين - تطرح ثقافة المقاومة فكرة واجب المثقف ومصلحته فى تشجيع مختلف التكتلات التى تطرح نفسها دفاعا عن حقوق عامة أو خاصة . وبدلا من سلاح الاتهامات المُشهر دائما والدعوة لفكرة الدولة العادلة الخيالية ، التى يُفترض أنها تُعيد أجمادا ماضية بلا خطة أو هدف ملموس ، تفترض ثقافة المقاومة أن المقاومة المنظمة لمختلف البشر هى الوسيلة الفعالة لإيجاد ضمانات حقيقية ولملموسة وفاعلة لما يمكن أن يسمى "إنصاف"

الأفقر والأضعف . فالرأسمالية المتوحشة لا تحتاج لمواجهة إلى دولة عادلة خيالية ولكن إلى منظمات مدنية ونقابات مستقلة قوية يتولى أمورها فعليا أصحاب الشأن أنفسهم .. كما تفترض أن "مآل الهوية" - وقل الهويات المتصارعة - يجب أن يخرج عن نطاق معارك النخب الحاصلة ليكون في أيدي البشر أنفسهم ، على النحو الذى يروونه هم من خلال تفاعلاتهم مع واقعهم بكل ما يحيط به ، لا على النحو الذى يراه "ضباط الثقافة" مناسباً . فالقضية التى تطرحها ثقافة المقاومة هى قضية الحقوق السياسية والمدنية ، لا المفاهيم الأخلاقية بشأن "الانتماء" و"الموروث" التى تفرض من أعلى بجهود الأيدى المباركة لمثقف الهوية الطهور الذى يدعى أنه بشر دولة لا تقل طهرا .. ناهيك عن أحلام المجد والعظمة والسودد ... الخ ، التى يلهمى بها مثقف الهوية الناس عن واقعهم المباشر .

أما بالنسبة للثقافة فمن البديهي أن ثقافة المقاومة تدعو ، لا إلى فتح الأبواب على مصراعيها ولكن إلى تحطيمها .. فلا مجال هنا لوصاية بحجة "حماية الشباب" أو "حماية ضعفاء العقل" . فلكل فرد أن يختار قيمه ومعارفه وعقائده وينشئ ثقافته الخاصة بقدر استطاعته وإمكاناته . وأيا كان أثر ذلك على الهوية فسوف تبقى دائما هوية تجمع البشر جميعا ، وخصائص متغيرة تاريخيا تفرقهم .. إلا أن مستقبل الصراع بين هذين الجانبين يجب أن يترك للتطور الطبيعى العام ، بدلا من المحاولة المضحكة لتجميده باسم ماضٍ "موروث" كان هو ذاته جديداً "والهدا" ومحطما لهويات سابقة يوما ما .

ولهذا كله لا يجد "مثقف المقاومة" - إن جاز التعبير - فى "التحليل" الذى يرصده مثقف الهوية أمرا مكروها بمحد ذاته .. بل علامة حيوية . فانهيار نظم الفكر القديمة من العلامات المشهودة فى تاريخ الفكر الحى .. ولم يعرف التاريخ فيما أظن انتقالا سلسا بسيطا يتم فى غمضة عين من نظام فكرى أو مياسى إلى نظام آخر . فالكلمة المكتوبة التى يجرى البكاء على تراجعها تحجرت فى القيم التقليدية الموروثة .. بل وتراجع نحو مزيد من الأصولية . واللغة التى لا ينقطع

البكاء على جهل المعلمين بها يمكن أن يُعتبر تراجعها خطوة إيجابية نحو الانتقال إلى لغة مكتوبة حية لها صلة باللغة الشعبية المنطوقة وتعبيراتها وروحها . وليست أعراض الإثارة السياسية الجارحة التى تدوى فى صحافة سوى أعراض التراجع الذى يشير بإمكانية إنهاء السيطرة القمعية لثقافة الهوية .

وتتمثل فرصة ثقافة المقاومة فى استغلال هذا التراجع فى الدعوة لأولوية تمتع الجميع بلا استثناء بالحقوق المدنية والسياسية كافة على أنقاض ثقافة الهوية .. أى حق الجميع فى التنظيم والمقاومة بغير إذن مسبق من الدولة ، وحقهم فى اختيار ثقافتهم ومعتقداتهم وتطوير لغتهم . ومن وجهة نظر ثقافة المقاومة تبدل الأولويات جليريا : فعلى الصعيد المحلى يكون قانون الجمعيات القمعى الذى يجرى إعداده الآن أخطر من مجموع "المؤامرات العالمية" ، الواقعية والوهمية سواء ، لأنه يكرس السلبية وإحكام قبضة الدولة (غير الرخوة) مزيدا من الإحكام على أية مبادرات أهلية ، وبالتالى محاولة قتل حق المقاومة فى المهد . وبالمثل تكون الحقوق المدنية والسياسية للفلسطينيين ، سواء داخل إسرائيل أو أرض "السلطة الوطنية" أخطر بكثير من التفاوض على كيفية تقسيم الكعكة بين الدولتين القمعتين : الإسرائيلية والعرفاتية . وتتمثل المشكلة العربية الجوهرية لا فى وجود اليهود أو امتيعابهم فى المنطقة ، ولكن فى أيديولوجية الهوية الصهيونية القمعية التى ساهمت إسهاما كبيرا فى دفع المنطقة كلها إلى الحلف وارتعائها فى أحضان ثقافات هوية قمعية مضادة متزايدة الحدة والتطرف .

ومن الناحية الأخلاقية تتضمن ثقافة المقاومة مبدأ احترام كرامة الأفراد وحياتهم ، والتخلى عن فكرة "التضحية" بهم من أجل الهوية المختارة أيا كانت ، ناهيك عن وضع هذه الفكرة كمثل أعلى غير قابل للنقاش . فقضية تغيير العالم ليست هنا قضية هوية ، بل قضية الحقوق الشخصية . وترى هذه الثقافة أن إهانة فرد فى قسم شرطة أو مصلحة حكومية ، سواء كان متعلما أم لم يكن ، إخلالا جسيما بالحد الأدنى اللازم توفره من الكرامة الشخصية لكل فرد .. وبالمطبع

فإنها ترفض تماما القول بأن "الطبقات المنحطة" تحتاج إلى معاملة منحطة ، على نحو ما يتم "تفهم" خريجي كلية الشرطة وغيرهم من العاملين في الأوساط الرسمية التي تتعامل مع هؤلاء "المنحطين" . فالفرد "المنحط" ليس مسئولاً عن تسليم "قفاه" للسلطة لكي تشعر ، هي والطبقات العليا والوسطى بالاطمئنان ، بل إن عليها أن تحترم كيانه وتعمل على الحفاظ على ما تسميه الأمن في حدود الإبقاء على هذا الحد الأدنى القلنس .. فإذا لم تنجح فعلية أن تتحى ليتولى غيرها المهمة بنفس الشروط . أما النداء من أجل الثورة فأمر مفرغ من المعنى الحقيقي إذا كان ينادى أفراداً عجزوا عن التكاثر دفاعاً عن حقوقهم الأولية ، ويقفون في أفضل الأحوال مستعدين للإلقاء بأنفسهم في أحضان أول زعيم محتمل يعدهم بالانتقام لهم ، بدلاً من أن يملكوا مصيرهم بأيديهم ، وهو في الوضع الحالي مجرد نداء من جانب النخبة الساخطة تبحث بموجبه عن أتباع لتقودهم .



وقبل أن أطرح اقتراحاتي بشأن المواقف الأساسية لثقافة المقاومة أحب أن أشير إلى أن مجمل هذا الطرح - المتأثر على مدى هذه المقالات العشر وهذا التعقيب - وإن كان يطمح في التحليل الأخير إلى المساهمة في إعادة صياغة الحوار الأيديولوجية للثقافة المصرية المعاصرة بتفكيك مفهوم الهوية منهجياً وسياسياً، فإنه ينطلق نحو هدفه هذا - كما لعل القارئ قد لاحظ - من موقع يقع بشكل أو بآخر على حواف معسكر اليسار (الذي لا يشمل في عرقي الناصرية وما يشبهها ، طبعاً) ، ويعنى بصفة خاصة بالإسهام في إعادة صياغة أيديولوجيته واستعادة روحه الكفاحية التي أشرت إليها في المقال العاشر على أسس جديدة .

وعلى خلاف الندوات وحلقات النقاش التي اجتمعت لتناقش "أزمة اليسار" و"أزمة الماركسية" ، لتنتهي إلى توصيات عامة حول "إضفاء طابع ديمقراطي" - إن جاز التعبير - على أيديولوجية اليسار ، مع التمسك بمجمل أيديولوجية "التعبير" عن الفقراء أو الطبقة العاملة ، والتشبث إلى النّفس الأخير بما يُسمى "مكتسبات

الناصرية" .. انطلقت هذه المقالات من التسليم بواقع هزيمة اليسار أيديولوجيا وسياسيا ، سواء أمام التيار الأصولى منذ عقود ، أو أمام التيار الليبرالى الجديد الآن . وبدلا من إلقاء اللوم على "البيزودولار" و"الأفكار المستوردة من الخليج" ، أو "الانفتاح الاستهلاكي" ، وبدلا من منافسة الأصولية على شعارات الهوية على غط "الدفاع عن الثقافة القومية" ، وألعاب ما يسمى "مقاومة التطبيع" ؛ وبدلا أيضا من دعوة التحالف مع الأصولية باعتبارها تيارا كفاحيا .. انطلق هذا الطرح من ضرورة مواجهة الأصولية ، التى كانت صاعلة ، فى تقديرى ، وتراجع الآن، لا أمام اليسار ، ولكن أمام الليبرالية الجديدة والأيديولوجية الحكومية التى أصبحت الآن أكثر تقدما من مجمل الأطروحات اليسارية .

غير أن مواجهة الأصولية هنا لا تنطلق من منافستها بشأن "صحيح الدين" على غط اتهامها من قبل ماركسيين بالتأسلم (١١) ، ولكن عن طريق اجتثاث الأصولية من جذورها ، بحرماتها من مناخ "بؤرة الهوية الصراعية" الصحى للغاية بالنسبة لها ، والتى ترعرعت فى ظلاله بفضل الناصرية واليسار المتشبع بها . ومن هنا كان اهتمام هذه المقالات منصبا أساسا ، لا على نقد الأصولية بمفاهيم التنوير الاستبدادى ، بل على توضيح دور "التنوير" و "اليسار" الهوياتى فى بناء مجمل الأسس التى قامت عليها الأصولية ذاتها كأيديولوجية حديثة . إن تحولات مفكرين كبار مثل طارق البشرى ، ويسارين مثل عادل حسين ومحمد عمارة - فى مقابل تاريخ كبار المثقفين الليبراليين مثل نجيب محفوظ - لتقف شاهدة على أن اليسار إنما يجنسى على مدى العقود السابقة ألحصاد المر لخياراته الأيديولوجية الهوياتية ، التى لا نقول طبعاً أنه مستول عنها ، فهى نتيجة معقدة لتفاعلات شبكة الأفعال الاجتماعية فى هذه العقود وشبكة التفاعلات الأيديولوجية خصوصا .

وعلى ذلك فإن نقد اليسار للأصولية فى ملتى واعتقادهى يتطلب أولاً أن ينتقد اليسار نفسه .. أن ينتقد على وجه التحديد مقروطه التدرجى فى مستتقع الهوية ، ذلك السقوط الذى وصل ببعض فصائله الآن إلى تصور أن كفاحية

اليسار لا تتأتى إلا بتجرع المزيد من سموم الهوية . أما أنا ففى تقديرى أن يسارا غير أسمى لن يصلح لشيء على الإطلاق سوى كجثة فاقدة القدرة على المقاومة فى محرقة الهوية الهائلة .

وهنا يتطلب الأمر أن أضع النقاط على الحروف بشأن العلاقة بين هذا ما طرحته هذه المقالات وأطروحات ثقافة أخرى بازغة ، لها أيضا تحفظاتها على ثقافة الهوية .. وهى تيار الليبرالية الجديدة المتمركز فى جمعية النداء الجديد ومركز الدراسات الاستراتيجية بالأهرام ، وبعض جمعيات حقوق الإنسان وأماكن أخرى. فإذا كانت هذه الليبرالية تواكب بنجاح عملية التحول إلى اقتصاد السوق ، فإن دعوتها الليبرالية لم تصل حتى إلى "دعه يعمل ، دعه يمر" ، فمشروعها يتلخص فى دعوة الدولة إلى إفساح مكان للنخبة المالكة والثقفة فى إطار طبعة معتدلة من أيديولوجية الهوية الوطنية ، وهى تؤكد على أهمية الدولة فى تحقيق الانضباط الاجتماعى الذى يضمن بدوره "اعتدال" هذه الليبرالية وحماية مواقع النخبة الجديدة . وفى أقصى أشكال هذه الليبرالية "طرفا" - جمعيات حقوق الإنسان - لا تعنى الليبرالية أكثر من التشهير بانتهاكات حقوق الإنسان فى إطار اللعب على حبال التوازنات الدولية والمحلية التى تحكم الدولة . غير أنها لا تفكر على الإطلاق فى تنظيم المنتهكين أنفسهم ، أو حتى إقناعهم بحق الاحتجاج . فهى تتولى الاحتجاج بدلا عنهم ، وفقا لمفاهيم فى "النضال" قانونية و"إنسانية" - بمعنى خيرى . ولكنها من الناحية السياسية ليست سوى نوع من معارك النخب الجديدة، تُدار فى الكواليس فى اغل الأول ، ولا تتعلق بأى شكل بحق المقاومة ذاته . فمشكلة هذه الجمعيات الأساسية ، برغم أهمية دورها فى اللحظة الحالية ، ليست مشكلة التمويل - التى يكثر الحديث عنها فى إطار المناورات السياسية حول قانون الجمعيات - بل مشكلة التوجه ذاته . وليست مشكلة هذا التوجه أنه يتحالف مع جهات "غير وطنية" ويتهك "قدمية الهوية" ، على نحو ما تتوالى الكتابات الآن بهذا الشأن ، ولكن التمسيق العلوى مع جهات معينة فى إطار

مشروع غير نضالى ولا حتى إنسانى (كما تُثبت الممارسات التفصيلية) ، وممارسة ذات الطريقة التى تدبر بها نخبة الهوية مناوراتها مع الدولة فى إطار الحفاظ على التوازن الراهن .

وعلى ذلك فالمطروح هنا لا هو "عقلانية" الأهرام ، ولا "كفاحية" منظمات حقوق الإنسان .. وإنما رهان على إمكانية التخلص من ثقافة الرصاية ، سواء كانت هوياتية أو "عقلانية" .. وإمكانية أن يجد بعض المثقفين جدوى فى التخلي عن هذه المواقع الحصينة المرتبة لصالح ثقافة أكثر تحورا ، تفتح آفاقا أكبر أمام المثقف من خلال حرية تنظيم الناس أنفسهم وغو احتياجاتهم بالتالى إلى ثقافة غير تلقينية من النمط الهوياتى . وفى هذا الإطار يمكن طرح هذه النقاط كمجرد اقتراحات أولية :

- رفض تخمين ثقافات الهوية من النقد ، باسم الهوية الوطنية أو الدينية أو أى مسمى يراق آخر ، وتبنى مبدأ حرية الفكر والعقيدة والنشر والتعبير بغير قيود فكرية أو "أخلاقية" أيا كانت ، بما فى ذلك طبعاً حظر مصادرة المطبوعات باسم أى "صالح عام" أيا كان .. ونبذ ثقافة الرصاية والتكفير أيا كانت منطلقاتها ، وتشجيع الجميع على التحرر منها.

- رفض تقييد التفاعل الثقافى بأية حدود هوياتية والدفاع غير المشروط عن حق التفاعل الحر مع جميع الثقافات ، وبصفة خاصة ثقافات المقاومة العالمية ، أيا كان مصدرها .

- مقرطة الدولة بتوفير حق الرقابة من أسفل ومنحه وضعاً مؤسسياً : رقابة الجمهور على الأجهزة الرسمية ، والموظف على رئيسه ، والطالب على أستاذه ... الخ . فضلاً عن مجموعة الحريات المعروفة : حق الإضراب والتظاهر والاعتصام والدعاية وإقامة الأحزاب والمنظمات الأهلية .

- تشجيع التفكير المستقل لجميع الأفراد والتنظيم المستقل لجميع القوى ، والدفاع المبدئى عن حق الجميع فى ممارسة الاحتجاج بكافة الطرق السلمية .

— نشر الثقافة والقضاء على عقلية وصاية المثقف .. وهذا يتطلب بصفة أساسية تحرير اللغة المكتوبة من القواعد الموروثة وإتاحة الفرصة لها للتطور خارج قفص الوصاية الضيق لجامع اللغة والمصححين اللغويين ومجمل هذا الجهاز الأيديولوجي الذي يترتب على نشاطه إقامة حوائط هائلة الارتفاع تحول عمليا دون انتشار الثقافة وتحافظ على طابعها النخبوي ، انطلاقا من الحق الديمقراطي البديهي لكل ناطق أصلى للغة فى تغيير مفرداتها ونحت غيرها وتغيير معانيها .. كما يحدث فى كل لغة حية .

وبالطبع فإن هذا البرنامج يعتبر طموحا للغاية — أو مدمرا للغاية ، حسب وجهة نظر القارئ — بالنسبة للحظة الراهنة .. التى لا تكاد توجد فيها حركة نقابية أو أهلية نشطة ، ناهيك عن الحركة السياسية ، بينما ينهمك معظم الأفراد فى "توفيق" أوضاعهم فى المرحلة الانتقالية إلى اقتصاد السوق . وفى ظل هذا الوضع فلا شك أن لواء الثقافة والسلطة معقود للنظام القائم ، الذى هو أكثر تقدما بكثير من معارضيه ، وللبيروالية الجديدة التى تضبط إيقاعها على ضوء التوازنات والممكنات الراهنة ببنجاح . غير أن هذا المشروع البديل يستند الآن فى الدعوة له على القدر المتاح من الحريات ، ويраهن بالنسبة للمستقبل ، على خلاف أيديولوجيات الهوية التى أدمنت "اللطيم" ، على نجاح التحولات الجارية حاليا ، وما ستفرزه فى حالة نجاحها من تناقضات جديدة وقوى اجتماعية فتية تحل محل نخبة الهوية المهرمة التى تصارع — تاريخيا — سكرات الموت . ووقتها ، فيما آمل ، قد يبدو هذا البرنامج ذاته متواضعا للغاية ، وربما محافظا أيضا !!



تعريف بالمقالات

١ - مازق التتوير	كُتب في مارس ١٩٩٥ ، ونشر في "الكتابة الأخرى" ، العدد ١١/١٠ ، إبريل ١٩٩٥ .
٢ - أوهام التتوير	كُتب في أواخر عام ١٩٩٥ ، ونشر في "أدب 21" : كتاب غير دورى يعنى بالفكر والأدب، المنصورة ، مارس ١٩٩٦ .
٣ - الوداع الأخير للحرمس القديم	كُتب في أوائل عام ١٩٩٦ ونشر في "الكتابة الأخرى" ، العدد ١٤/١٥ ، مايو ١٩٩٦ .
٤ - غمطان من الثقف	كُتب في مارس ١٩٩٦ (لم يسبق نشره) .
٥ - انبعاث الفينيقي	كُتب ونشر في يونية ١٩٩٦ ، في العدد الأول من "ورقة غير دورية" أصدرتها بعنوان "فسائل" ، بتاريخ ١٧ يونية .
٦ - رسالة إلى هشام قشطة	كُتب ونشر في يوليو ١٩٩٦ ، في العدد الثانى من "فسائل" ، بتاريخ ٩ يوليو .
٧ - الحلم والواقع	كُتب في أغسطس ١٩٩٦ (غير منشور) .

٨ - حول الحركة
الطلابية في
السبعينات

كُتب في يناير ١٩٩٧ لُيلى في أحد جلسات مشروع "احتفالية جيل السبعينات" التي كان من المقرر أن تشمل أكثر من ٢٠ جلسة بحثية في المدة من ١٥ إلى ٢١ فبراير ١٩٩٧ ثم انتهت إلى الاختصار على الاستماع إلى شهادات من شاركوا في حركة الطلاب في السبعينات، وقُدمت بعد ذلك (مع تعديلات) لمركز البحوث العربية لتُدرج في الكتاب الذي سيصدر عن أعمال "ندوة سنوات اليسار في مصر" التي عُقدت بالمركز في المدة من ٨ إلى ١٠ مايو ١٩٨٨ .

٩ - ستة دروس في
التكفير

كُتب في فبراير ومارس ١٩٩٨ ونُشرت مسودته الأولية التي لم تحظ الظروف تصحيحها في "الكتابة الأخرى"، العدد ٢٠، فبراير ١٩٩٨ . ولذا فهي تختلف بعض الشيء عن المنشور هنا .

١٠ - اليسار
الماركسي في
ظل الناصرية

استُكملت كتابته في سبتمبر ١٩٨٨ وقُدم ملخص له في "ندوة سنوات اليسار في مصر" التي نظّمها "مركز البحوث العربية" في المدة من ٨ إلى ١٠ مايو ١٩٨٨، ومُنشر في الكتاب الذي سيصدر عن أعمال الندوة .

هذا الكتاب

ي طرح هذا الكتاب سؤالاً ، لا عن "هوية مصر"
ولكن عن "خطابات حقيقة" حول الهوية، نشأت
فى ظروف تاريخية معينة وتحولت إلى بؤرة
صراع فى سياق إنشاء القومية بالحديد والنار .

وتتجه مقالاته إلى تفكيك مفهوم الهوية ذاته ،
منهجياً وسياسياً ، فتتناول الهوية كحدث من
أحداث التاريخ .. أى كشيء تجرى صناعته
 وإعادة إنتاجه فى شروط تاريخية معينة .
وبالتالى فإنه يتناول أيديولوجيات الهوية كقوى
سياسية/ أيديولوجية ، لا تكشف عن هوية ما
 وإنما تساهم فى صنعها ، ثم تترجمها إلى
مقولات سياسية وتحولها إلى بؤرة نشطة ،
تجذب وتستبعد وتقمع وتحدد أطرافاً معينة
للحركة ومجالاً أيديولوجياً معيناً . كما تتناول
الدور الذى لعبه مثقف الهوية فى ذلك ، وتلقى
الضوء على الثقافة كمهنة ، والمثقف كوضع
اجتماعى متميز وعضو فى صفوة تنتمى بشكل أو
بآخر إلى الصفوة الحاكمة ، برغم كل الصراعات ،
ويبين كيف تترسخ ثقافة الهوية كثقافة وأحدية
نخبوية متسلطة من خلال صراع أطراف الهوية
على اختلافها حول محور واحد .